M. Teixeira-Leite Penido

A Função da Analogia em Teologia Dogmática

http://www.obrascatolicas.com

A FUNÇÃO DA ANALOGIA EM TEOLOGIA DOGMÁTICA

PELO

PE. DR. M. TEIXEIRA-LEITE PENIDO

Tradução autorizada e revista pelo Autor
do
PE. DINARTE DUARTE PASSOS, C. M.



1946
EDITORA VOZES LIMITADA
Petrópolis, R. J.
Rio de Janeiro — São Paulo

http://www.obrascatolicas.com

BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS ECLESIÁSTICAS

EM COLABORAÇÃO COM OS PROFESSORES
DA FACULDADE TEOLÓGICA DOS FRANCISCANOS
DE PETRÓPOLIS

EDITADA PELO

PE. DR. M. T.-L. PENIDO

PROFESSOR NA UNIVERSIDADE DO BRASIL (RIO DE JANEIRO)

VOL. III.

1946
EDITORA VOZES LIMITADA
Petrópolis, R. J.
Rio de Janeiro — São Paulo

A FUNÇÃO DA ANALOGIA EM TEOLOGIA DOGMÁTICA

PELO

PE. DR. M. TEIXEIRA-LEITE PENIDO

Tradução autorizada e revista pelo Autor
do
PE. DINARTE DUARTE PASSOS, C. M.



1946
EDITORA VOZES LIMITADA
Petrópolis, R. J.
Rio de Janeiro — São Paulo

http://www.obrascatolicas.com

I M P R I M A - S E
POR COMISSÃO ESPECIAL DO EXMO.
E REVMO. SR. DOM JOSÉ PEREIRA
ALVES, ADMINISTRADOR APOSTÓ-
LICO DA DIOCESE DE PETRÓPOLIS.
FREI MATEUS HOEPERS, O. F. M.
PETRÓPOLIS, 4-11-1946.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

À MINHA MÃE

E

À MEMÓRIA DE MEU PAI

http://www.obrascatolicas.com

PRÓLOGO.

Não será inútil, no limiar desta obra, definir-lhe o carácter e precisar o fim que se propõe. Digamos pois que foi intuito nosso escrever um ensaio de teologia tomista sobre a função da analogia na especulação dogmática.

Estudo teológico — ou, se preferirmos, o "quid non sit", antes do "quid sit" — nem é uma obra filosófica, nem uma obra histórica. Esta advertência afigura-se, talvez, banal. E' de importância, entretanto, pois não admirará agora o leitor, de não encontrar aqui o que, sem este aviso prévio, teria quiçá procurado: discussões filosóficas e apanhados históricos.[1] Realmente, apenas falou-se em analogia, vêm-nos logo à mente imagens de combates intelectuais: escotistas, nominalistas, agnósticos, modernistas, e quantos outros mais disputaram sobre esta noção fundamental, ao ponto que quantos se envolvem em questões de analogia, parecem destinados a combater sem trégua uma multidão de pensadores.

Verifica-se, todavia, com alguma reflexão, que tais discussões, ainda quando introduzidas nos tratados de teologia, não passam de meros consectários de conflitos metafísicos. Nessas condições, para abraçarmos um partido com possibilidades de vitória, deveríamos construir uma teoria do conhecimento e uma ontologia, o que nos arrastaria, sem dúvida, fora de nosso objeto próprio. Aqui, procuraremos tão-sòmente resolver as dificuldades estritamente teológicas. Nada, pois, de longas dissertações sobre a natureza e o valor *filosóficos* da analogia tomista. Tudo isto supõe-se *conhecido e admitido*. Não ventilaremos, também, uma série de problemas de ordem histórica: origem e desenvolvimento

---

1) Está claro que não tencionamos prescindir de toda e qualquer observação histórica ou filosófica; pelo contrário, apresentaremos, em várias passagens, considerações desta ordem; mas será apenas acidentalmente, ao passo que aqui estamos precisando nosso *"objeto formal"*.

http://www.obrascatolicas.com

da noção de analogia; o que S. Tomás deve aos antecessores, o que lhe é próprio; vicissitudes da analogia na teologia posterior, etc. Depois de tantas eliminações, talvez o leitor pergunte, não sem inquietação, de que trataremos por fim? Simplesmente, *da função,* ou seja, das aplicações teológicas da analogia tomista: "De analogia in actu exercito theologico." Por outras palavras: *Dada a doutrina de S. Tomás sobre a analogia* — interpretada e fixada por Caetano — *que repercussão terá ela sobre a construção teológica?*

Aparentemente estas repercussões e aplicações deveriam ser incontáveis, tão vastas até quanto o ente, do qual a analogia é fiel companheira; ora, o ente é universal. Não é esta, entretanto, a impressão dada por certos manuais modernos, escritos todavia "ad mentem Divi Thomæ". Quando tratam dos "Nomes Divinos", improvisam rápida homenagem à analogia, e passam apressadamente à tese seguinte; raras serão, ao depois, as alusões à doutrina inicial. Teòricamente, acordo completo: todos afirmam serem nossas idéias sobre Deus apenas "proporcionais"; o que não impede, na prática, o pulular de raciocínios "unívocos". Mais ainda: por falta de tudo relacionar com os princípios fundamentais, dá-se às diversas soluções um carácter fragmentário e "material"; são gotas de orvalho, espargidas sobre a relva cada qual belíssima, não unidas, porém, por um fio de ouro. Pelo contrário, ao frequentar os grandes teólogos do passado — sobretudo S. Tomás e Caetano — adquire-se bem depressa a convicção de que a analogia lhes está perpètuamente presente ao pensamento para guiá-lo na senda, esplêndida e desconhecida, que deve trilhar.

Julgamos, pois, digno de ser posta em relevo, num *ensaio de síntese,* a importância capital da analogia, e de ser mostrado que este problema teológico não é uma "quæstiuncula", que se pode bosquejar apressadamente, num fim de capítulo. De fato, constitui uma chave de abóbada, uma noção central e universal, sem a qual se torna impossível compreender qualquer coisa de metafísica, e, com mais forte razão, de teologia especulativa.

Em certo momento, esta mesma importância e esta mesma universalidade ameaçaram deitar por terra todo o nosso empreendimento. Partindo em busca da onipresente analogia, não seríamos forçados a seguir-lhe os rastos sinuosos através de cada um dos artigos da "Summa", e não revestiria nosso trabalho as proporções de um comentário perpétuo? Desvencilhamo-nos, felizmente, deste embaraço, apelando a um Mestre ilustre, o mesmo que nos iniciara no estudo de S. Tomás, o saudoso P. Norberto del Prado. O livro V da obra, *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* foi intitulado pelo célebre tomista espanhol: *De veritate fundamentali relate ad sacram doctrinam;* em cinco breves capítulos, mostrou ele as consequências da distinção real entre a essência e a existência, para os tratados de Deus, da Trindade, da Encarnação, da Eucaristia, da Visão beatífica. Era demasiado belo o exemplo, para o não seguirmos. Não podendo percorrer toda a teologia, forçoso foi escolher; e mesmo dentro de cada tratado, tivemos de nos limitar a explanar apenas alguns casos típicos, como se contenta o naturalista, em cada espécie, com estudar certo número de indivíduos representativos.

Somos assim levados a explicar, ràpidamente, o plano de nosso ensaio.

O primeiro capítulo intitula-se "preliminares filosóficos", o que não deixa de parecer estranho, após as explicações sobre o carácter exclusivamente teológico da obra. E' que os teólogos não deixam de antepor a suas dissertações mais difíceis, alguns "prænotanda ex philosophia". Pareceu-nos útil — em vista do desacordo reinante nestas matérias — seguir aqui o uso: advertimos todavia o leitor que não encontrará, neste capítulo preliminar, um tratado, mas, antes, um simples lembrete.

Abordamos em seguida as aplicações da analogia. Percebe-se, sem maior esforço, serem estas gerais e particulares: daí, a divisão bipartida que a natureza do assunto nos impunha. Parte geral: desde o início, assaltam-nos dois adversários, que nos perseguirão por todo o percurso do caminho: o antropomorfismo e o simbolismo teológicos. O antropomorfista pretende apreender a Deus, quase como Deus a si mesmo se conhece; intolerável petulância! O simbolista, simulando humildade, e querendo estreitar os limites do pensamento religioso, cerra os olhos, para nada ver. Refutamos longamente, na primeira parte, a um e a outro, em

http://www.obrascatolicas.com

se tratando, quer do conhecimento da natureza de Deus, quer do conhecimento dos mistérios. E procuramos demonstrar como *domina* o tomista a ambos estes opostos excessos, em primeiro lugar, salvaguardando o fundo de verdade que existe em cada um, e construindo, ao depois, uma doutrina da *Transcendência analógica,* que respeita e acautela tanto as exigências da sublimidade divina, como as da razão humana.

Uma vez elevados a estas altitudes, cumpria descer até às aplicações particulares. Tarefa à qual consagramos os quatro capítulos de nossa segunda parte: Trindade, Criação, Encarnação, Eucaristia. Observar-se-á, que, destes quatro estudos, apenas o primeiro recebeu maior desenvolvimento. A razão principal é que, por ser bastante árdua, a teologia da Trindade pareceu mais própria a encarecer nossa analogia; além de que as considerações apresentadas a respeito de um tratado, valem, proporcionalmente, para todos os outros.

A originalidade — muito relativa, sem dúvida, mas real, se me não engano — desta rápida excursão através da "Summa" de S. Tomás, posto de parte a primazia restituída à analogia, consiste no cuidado contínuo, de distinguir, com precisão, os pontos onde a especulação atinge formal, embora imperfeitamente, a realidade divina (analogia metafísica), de tudo o que é simples comparação metafórica, construção subjetiva, imagem pedagógica (analogia vulgar).

Desta forma, ter-se-ia estabelecido, pela força mesma dos fatos — uma espécie de "criteriologia teológica", isto é, um método para determinar o valor de nossas idéias sobre Deus, e o conhecimento objetivo que temos dos inefáveis mistérios. — Estudo decepcionante às vezes; nebuloso e crepuscular sempre, no qual fomos alentados por estas confortadoras palavras de S. Tomás: "O conhecimento das realidades nobilíssimas — por mais deficiente seja ele — confere à alma imensa perfeição." (I Contra Gentes, c. 5.)

P. S. — A inópia das bibliotecas brasileiras em matéria de livros teológicos, obriga o Autor a não tomar posição aqui, em face de vários trabalhos vindos a lume posteriormente à publicação do texto original, francês, da presente obra.

PRIMEIRA PARTE.

CARÁCTER ANALÓGICO DO CONHECIMENTO TEOLÓGICO.

http://www.obrascatolicas.com

CAPITULO I.

PRELIMINARES FILOSÓFICOS.

SUMARIO.

I. NATUREZA DA ANALOGIA.

Analogia, no sentido vulgar da palavra; no sentido experimental; no sentido matemático. A analogia filosófica, comparada com as três outras; sua definição provisória.

II. DIVISÕES DA ANALOGIA.

Carácter desta divisão. Quais as divisões propostas por S. Tomás? Atribuição; proporcionalidade própria e metafórica; suas relações recíprocas.

III. FUNDAMENTO ONTOLÓGICO, ABSTRAÇÃO E UNIDADE DO CONCEITO ANALÓGICO.

Que justifica a atribuição e a proporcionalidade? Os "modos". Semelhança unívoca e analógica. Abstração imperfeita, unidade proporcional.

IV. O CONHECIMENTO POR ANALOGIA.

Tríplice aspecto da analogia; como método de conhecimento teológico, opõe-se ao antropomorfismo e ao simbolismo. O que sejam estes erros, e quais suas fontes. Posição do problema.

I. NATUREZA DA ANALOGIA.[1]

A Analogia no Sentido Vulgar da Palavra. — Ao abrirmos um dicionário qualquer, na palavra "analogia", encontraremos este termo, definido sempre como uma semelhança. Dizem-se análogas as realidades que apresentam caracteres

---

1) A literatura sobre o assunto é vasta. Citemos, como mais úteis e significativos: Caetano, *De Nominum Analogia* (ed. de Maria, Roma, 1907), *De conceptu entis;* A. D. Sertillanges, *Agnosticisme ou Anthropomorphisme*, Paris, 1908; P. Gentile, *L'analogicité de l'être.* (*Rev. Augustin.*, 1909); G. M. Petazzi, *Univocità od analogia?* (*Riv. fil. neoscol.*, 1911-1912); J. Bittremieux, *De analogica nostra Dei cognitione et praedicatione*, Lovanii, 1913; N. Balthasar, *L'être et les principes métaphysiques*, Lovaina, 1914; *L'abstraction et l'analogie de l'être* (*Miscelania tomista, Estudis francescans*, 1924); R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris, 1914;

http://www.obrascatolicas.com

comuns e consequentes relações de semelhança. Assim — cito os exemplos que me vêm à mente — dir-se-á, do espanhol e do português, que possuem grandes analogias; do mesmo modo, agruparemos em um "dicionário analógico" uma série de associações por semelhança; discorrer-se-á sobre as analogias existentes entre Marte e a Terra, entre o gênio e a loucura; o jurista, na falta de textos categóricos da lei, recorrerá a casos análogos; o químico dirá, da soda e da potassa, que têm propriedades análogas... Numa palavra, onde existe analogia, existe também conformidade, afinidade, comunidade parcial, seja em razão de uma aproximação mais ou menos arbitrária, seja em virtude duma correspondência objetiva; e segundo forem estas relações estreitas ou longínquas, falaremos de analogia verdadeira, ou de vaga analogia, sem pensarmos, todavia, que o que há de "vago" é justamente o termo "analogia". A linguagem vulgar não se preocupa muito com a precisão. Tudo, pois, quanto podemos concluir do uso universal da palavra, é ser a analogia uma *espécie* de semelhança. De fato, as duas noções não coincidem totalmente. Se toda analogia repousa sobre uma semelhança, todavia certas realidades são chamadas semelhantes e não análogas. Por que? Frequentemente, por um capricho de linguagem. Às vezes, o termo "semelhança" designará, exclusivamente, uma comunidade de forma ou de qualidade, ao passo que "analogia" exprimirá aproximações de outra ordem: funções, relações, etc.: o pai e o filho assemelham-se, e não são análogos; a tromba do elefante e a mão do homem são órgãos análogos, mas não semelhantes. (Debaisieux, op. cit., pp. 27, 30, n.) Por vezes, ainda, falando de semelhanças, fazemos abstração de tudo que opõe dois seres, para contemplar apenas o aspecto que os aproxima; pelo contrário, ao falar de analogia, pensaremos explìcitamente nas divergências, ao mesmo tempo que, apesar delas, afirmamos uma paridade mui real.

La première donnée de l'intelligence d'après saint Thomas (*Mélanges Thomistes*, Paris, Vrin, 1923); M. Debaisieux, *Analogie et symbolisme*, Paris, 1921; F. A. Blanche, *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans le langage de saint Thomas d'Aquin* (Rev. sc. phil. th. 1921); *La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas* (*ib.*); *L'analogie* (Rev. de philos., 1923); J. Ramirez, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (La Cienc. Tomista, 1921.1922); A. Valensin, *Une théorie de l'analogie* (*Rev. Apolog.* 1921); B. Landry, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure* (*Rev. neo-schol.*, 1922); *L'analogie de proportion chez saint Thomas d'Aquin* (ib.); M. de Mun- *proportionalité chez saint Thomas d'Aquin* (ib.); M. de Munnynck, *L'analogie métaphysique* (ib. 1923); *Intuition et analogie* (*Atti del 5.º congresso intern. di filos.* Napoli, 1925); P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generalis*, Parisiis, 1926 (boa bibliografia, p. 180); Le Rohellec, *De fundamento metaphysico analogiae* (*Div. Thom.*, Plac. 1926-1927); A. Gardeil, *La structure analogique de l'intellect* (*Rev. Thom.*, 1927); K. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung* (*Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, B. II, Heft* 3, Münster, 1928); J. Habbel, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas v. Aquin* (Münster, 1928); G. M. Manser, *Die Analogie-Erkenntnis Gottes* (*Div. Thom.*, Frib. 1928-1929). — Posteriormente à publicação da presente obra, tivemos ocasião de voltar ao assunto, no artigo: *Cajetan, docteur de l'analogie* (Rev. Thomiste, février 1935, p. 149-198).

O análogo não é, pois, nem o idêntico, nem o disparatado, mas "o semelhante-dissemelhante", parelha realmente mal ajustada, mas inseparável, realidade híbrida, feita de traços comuns e de fatores diferenciais: "Na predicação por analogia o mesmo nome é atribuído a realidades diversas, numa acepção em parte idêntica, em parte diferente." [2]

Nossa vida prática — é supérfluo notá-lo — repousa em grande parte, sobre estas "analogias vulgares", que bastam para guiar-nos os passos, permitindo-nos estabelecer entre os fenômenos, certas associações por semelhança. Desta forma nos ajudam a descobrir equivalências entre as coisas — e assim a substituir, conforme a necessidade, umas pelas outras —; autorizam-nos, portanto, a efetuar enumerações, que nos auxiliarão na classificação empírica dos seres, em vista de sua utilização prática. (Cf. A. Cresson, *Les réactions intellectuelles élementaires*, Paris, 1922, passim.)

Ainda o mais elevado conhecimento, científico ou filosófico, não despreza esses humílimos contactos: as classificações morfológicas ou funcionais, os estudos comparados, de anatomia, de psicologia ou de gramática, fundamentaram-se, originàriamente, em correspondências que se prendem à

[2]) *XI Met.* l. 3; *IV Met.*, l. 1; *Eth.*, l. 7. Importa precaver, imediatamente, o erro que consistiria em conceber a analogia quantitativamente, qual amálgama — em doses iguais ou desiguais — de unívoco e de equívoco. Rosmini não parece ter escapado a esta ilusão (cf. Zigliara, *Propedeutica*, p. 59), que é simplesmente o fruto de uma imaginação espacial (cf. Valensin, art. cit., p. 323, n.).

http://www.obrascatolicas.com

analogia vulgar, e às quais procuramos dar um valor de verdade, sem contudo, consegui-lo sempre. Haveria aliás motivo — milhares de exemplos aí estão para prová-lo — de escrever um tratado sobre os abusos da analogia. Quantas hipóteses metafísicas, por exemplo (haja visto o pan-psiquismo, ou o hilozoísmo), não passam de vulgaríssimas analogias, indevidamente generalizadas?[3] Mesmo a nossa austera teologia tem, a cada instante, de se debater contra os equívocos, originados da confusão entre o *método de analogia*, que se orgulha de apoiar-se sobre a rocha da certeza, e as aproximações, comparações ou semelhanças, que por si, e anteriormente à verificação metafísica, são meros indícios e presunções.

Analogia nas Ciências de Observação. — Aqui já nos deparamos com um sentido mais definido; não se trata apenas de uma semelhança qualquer (que pode ser fictícia, poética), mas sim de uma rigorosa semelhança objetiva, fundamentando o que os sábios denominam "raciocínio por analogia". Não que seja esta atitude do espírito o apanágio dos experimentadores, mas foram eles que lhe conferiram todo o rigor de que é capaz. E' por demais conhecido o processo, para nos demorarmos em descrevê-lo detidamente. Baste lembrar não ser ele uma forma de argumentação, que gera não já a certeza, senão a simples probabilidade, como o *paradeigma* aristotélico. Reconhecida uma semelhança parcial entre duas realidades, estendemo-la a outros aspectos, cuja correspondência é ainda experimentalmente inexplorada. Temos, então, uma indução incompleta, seguida de uma inferência: sei, por exemplo, que um fenômeno reveste os caracteres: $a+b+c\ldots$; verifico, em seguida, que outro fenômeno se revela possuidor de traços idênticos ou semelhantes: $a'+b'+c'\ldots$ Se venho a descobrir, indutivamente, novas notas, $x+y\ldots$ ligadas ao primeiro grupo, deduzo, *analògicamente*, a existência provável de $x'+y'$, no segundo. Por exemplo: observamos animais envenenados pelo curare, notamos os acidentes consecutivos a esta intoxicação $(a+b+c)$; ora, examinando em um laboratório coelhos, nos quais se injetara veneno de cobra, verificamos a semelhança dos fenômenos agora averiguados $(a'+b'+c')$ em relação aos observados anteriormente. Todos conhecem as clássicas experiências com que Claude Bernard tentou demonstrar que o curare age exclusivamente sobre as placas motoras $(x+y)$; no caso presente, poder-se-ia, pois, concluir, *por analogia*, que o veneno da cobra produz o mesmo efeito $(x'+y')$.

3) Tentamos demonstrá-lo, para um caso particular, em *La méthode intuitive de M. Bergson*, Genève-Paris, 1918, pp. 190 ss.

Mede-se o gênio dos inventores, precisamente, pela capacidade de descobrir, entre os fenômenos, fecundas e inesperadas "analogias", apesar das diferenças que as dissimulam, e da dificuldade que encontramos em aproximar realidades muito diversas. As grandes hipóteses científicas são, em parte, analogias generalizadas: cabe à experiência desmenti-las ou confirmá-las: no primeiro caso, seremos, talvez, encaminhados para novos descobrimentos; no segundo, a probabilidade analógica promover-se-á ao grau da certeza. A ciência, no seu desenvolver-se, emprega constantemente tal proceder: incapaz de atingir imediatamente resultados indiscutíveis, cumpre-lhe contentar-se, de início, com raciocínios prováveis, visando sempre transformá-los, em induções completas; poder-se-ia, mesmo, descrever-lhe a evolução, como a passagem da analogia à demonstração. Observemos entretanto que, se o processo é legítimo, torna-se especialmente perigoso, porque encerra algo de arbitrário. Com efeito, da semelhança de alguns caracteres se concluiu a semelhança de alguns outros; quem não percebe, porém, que os fenômenos em questão podem diferenciar-se exatamente naquele ponto? Será certo que $x+y$ se unam a $a+b+c$, em virtude duma lei, ou então houve mera coincidência?

Enfim, acontece que deixamos passar, às vezes, aspectos diferenciais importantes, para nos demorarmos em semelhanças acidentais; e assim abandonamos a analogia científica, para recairmos na simples analogia vulgar. Quando, por exemplo, Lombroso identifica loucura e gênio, ou quando nossos psiquiatras afixam o mesmo rótulo sobre o êxtase e a histeria, em outra base não se apóiam, senão numa superficialíssima aproximação. Quantas hipóteses, pretensamente científicas, não se firmam em fundamento mais sólido!

http://www.obrascatolicas.com

Analogia Matemática. — Em seu incomparável dicionário, consigna Littré esta acepção da palavra analogia: "em termos de matemática, (significa) relação, proporção. Há entre 2 e 3, a mesma analogia que entre 6 e 9." E apressa-se o cuidadoso lexicógrafo em aditar que, nesse sentido, a expressão é antiquada. Mas o mero fato de ter sido usada, ministra-nos indicações valiosas. Delimitemos, o melhor possível, o sentido da palavra, e sairemos enfim das generalidades, porquanto não nos achamos agora em face de uma semelhança, mais ou menos vaga, mas sim em presença de uma *relação exata*, de uma relação mensurável, entre um número e outro. Uma relação, define ainda Littré, "é o resultado da comparação de duas quantidades. A relação de 2 para 4 é a mesma que de 12 para 24... Relação geométrica entre duas quantidades é o seu quociente. Relação aritmética, sua diferença. Quando não se discrimina a espécie de relação, é sempre a relação geométrica ou o quociente que se deve entender." Compare-se, de maneiras diversas [4], linhas, superfícies ou volumes, encontrar-se-á sempre o conceito de "relação determinada entre quantidades" (Ia. P., q. 12, a. 1, ad 4; *III Sent.*, d. 1, a. 1. ad 3; *IV Sent.*, d. 49, q. 1a. 1, ad 6), seja uma relação simples: $\frac{a}{b}$ ou uma proporção: $\frac{a}{b} = \frac{c.}{d}$ Cumpre notar aqui que, entre os antigos, não tinha, em matemáticas, o termo proporção a mesma extensão que seu derivado português. A "proportio" latina por si abrange apenas dois termos, "proportio est inter duo", *V Eth.*, I. 5 (corresponde, assim, à nossa "razão"), ao passo que nossa "proporção" matemática exige pelo menos quatro termos. Segue-se daí que, em rigor, uma "proportio simplex" deve traduzir-se pela palavra "razão", e "proportio composita seu proportionalitas" exprimir-se-á por "proporção". Assim,

[4]) Semelhança de qualquer ordem: forma, lugar, função, etc. S. Tomás apresenta, depois de Aristóteles, este exemplo da equivalência de função: "Alius modus investigandi propter quid est eligire commune secundum analogiam, id est secundum proportionem. Contingit enim accipere analogum quod est idem secundum speciem vel genus, sicut os sepiarum, quod vocatur sepion et spina piscium et ossa animalium terrestrium, omnia enim ista conveniunt secundum proportionem quia *eodem modo se habent spinae ad pisces sicut ossa ad terrestria animalia.*" *II Post. Anal., i.* 17.

enquanto a "proportionalitas" latina significa "æqualitas duarum proportionum" (*V. Eth.*, l. 5), nossa proporcionalidade portuguêsa é um abstrato, designando o estado ou a condição das quantidades proporcionais. Já que nossa "proporção" se define como "a igualdade de duas razões pelo seu quociente" (Littré), corresponde ela perfeitamente à "proportionalitas" latina. Portanto, "analogia proportionalitatis" dever-se-ia traduzir, em rigor de termos, por "analogia de proporção", enquanto "analogia proportionis" equivale a "analogia de relação ou razão." (Cf. Blanche, *Note sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie*, etc., p. 55.) Apegar-nos-emos, entretanto, à terminologia hoje tradicional entre os escolásticos de línguas neo-latinas, porque estes sutis matizes linguísticos poderiam tudo confundir: analogia "de proporção" evocaria infalìvelmente a idéia de "analogia proportionis", quando realmente se trata de analogia de atribuição (De Ver., q. 2, a. 11). [5]

Analogia Filosófica e Analogia Vulgar. — Progredindo em nossas pesquisas por sucessivas aproximações, vimos o termo "analogia" revestir-se de uma significação cada vez mais precisa. Designava a princípio uma semelhança qualquer, real ou fictícia; passou em seguida a significar uma semelhança objetiva e verdadeira em si, e finalmente uma relação mensurável, de excesso ou de adequação. Ao abordar, presentemente, o estudo do sentido filosófico da palavra, o método nos incita a estabelecer, prèviamente, o que não seja esta última analogia comparando-a com as outras. Não prosseguiremos, todavia, antes de observar que não pretendemos, absolutamente, distinguir quatro analogias heterogêneas (vulgar, experimental, matemática e filosófica), mas, sim, quatro manifestações de um determinado método de pensar. Sendo a analogia um processo inerente a nossa faculdade cognoscitiva, é natural que se encontre, proporcionalmente, nos diversos domínios do saber. E nasce daí, segundo as diversas disciplinas, certa multiplicidade de analogias, compenetrando-se, relacionando-se mùtuamente, e portanto, a um tempo, semelhantes e mui diferentes entre si (simpliciter diversæ, secundum quid eædem).

[5]) Cf. as divisões da analogia matemática em Ramirez, op. cit., pp. 30 ss.

http://www.obrascatolicas.com

E', inicialmente, de sumo interesse distinguir a analogia filosófica da analogia vulgar. Na verdade, não só tem esta um sentido por demais vago, mas é ainda, frequentemente, pura ficção, sem fundamento algum na realidade das coisas, ou também mero artifício pedagógico, ou comparação cuja finalidade é sugerir uma imagem, que ampare o trabalho de intelecção (Ia. P., q. 84, a. 7).

Ora, a filosofia trata de realidades e não de ficções, ultrapassa as imagens para chegar aos conceitos verdadeiros. Usa, sem dúvida, a ciência teológica de comparações, ninguém o nega (Ia. P., q. 1, a. 9). Pululam elas nas obras de S. Tomás [6], entretanto não aparecem aí, quais artifícios artísticos, ou malabarismos estéreis; estas "analogias" dividem-se, com efeito, em duas classes: têm umas simples alcance pedagógico, servindo apenas para facilitar o trabalho do pensamento; de outras, ao contrário, apodera-se S. Tomás, para elevá-las, transformar-lhes a natureza, emprestando-lhes um alcance metafísico.

A analogia filosófica não é, portanto, uma semelhança qualquer, nem apenas comparação literária ou pedagógica — embora toda semelhança ou comparação possa ser expressada pela fórmula (relação ou proporção) da analogia.

Esta observação que, à primeira vista, parece banal, não carece, entretanto, de utilidade, porque destrói o equívoco que envolve como uma névoa a expressão correntia: "as analogias da fé", que tècnicamente designa as semelhanças entre os diversos mistérios da religião, porém a cuja sombra passam sorrateiramente, na prática, simples imagens, ao lado de preciosíssimas analogias metafísicas. Por exemplo, em se tratando da Trindade, apelamos para uma série de comparações, mais ou menos engenhosas, e concordes, no intuito de afastar as objeções e auxiliar a compreensão. Indubitàvelmente, nada mais legítimo. — São analogias, diremos. — Sim, no sentido vulgar da palavra (cf. Denzinger, n. 1796). Venham então S. Agostinho e S. Tomás apresentar um ensaio de explicação fundamentado na essência da vida intelectual, e numerosos autores afoitar-se-ão

6) Cf. J. Le Rohellec, *Le rôle de l'imagination en métaphysique* (*Rev. Thom.*, avril, 1921); J. Wébert, *L'image dans l'oeuvre de saint Thomas* (*ib.* sept. 1926).

ser isto verdade, estaríamos ainda diante de uma imagem, mais apropriada sem dúvida do que as outras, mais atraente, mais luminosa — um belo mito platônico — mas que não passaria de uma imagem, de alcance subjetivo, que não atingiria formalmente a realidade divina. Ora, isto não é teologia, mas sim pedagogia; ao contrário, pretendemos demonstrar, na segunda parte da presente obra e mau grado muitos teólogos, que à teoria agostino-tomista cabe um valor incomparàvelmente mais alto, não sendo ela uma "analogia vulgar", senão verdadeira "analogia teológica".

Analogia Filosófica e Analogia Experimental. — Tal qual o praticam as ciências de observação, o raciocínio por analogia funda-se, como dizíamos, em uma semelhança ou equivalência objetiva, desenvolve-se no âmbito desta semelhança, para culminar numa probabilidade. [7]

A analogia filosófica baseia-se, por sua vez, sobre uma semelhança, a qual todavia provém da unidade na qualidade (*I Sent.* d. 19, q. 1, a. 1; d. 38, q. 2, a. 1; *De Pot* q. 8, a. 3, ad 15, etc.); e daí se conclui que esta noção *ultrapassa* a analogia empírica. Por exemplo, dois seres, possuindo a mesma natureza, serão semelhantes, porém não análogos, mas sim unívocos. (*I Sent* d. 34, q. 3, a. 1 ad 2; Ia. P., q. 4, a. 3.) Importa premunir-se, neste caso, contra uma ilusão das mais desastrosas que consiste em imaginar que sendo a univocidade uma semelhança perfeita, definir-se-á a analogia qual semelhança imperfeita. Suponhamos que se compare a ciência de um teólogo medíocre com a de Caetano, e esta com a de S. Tomás. Há, certamente, uma gradação, isto é, participação mais ou menos perfeita, de uma perfeição única, graus diversos de intensidade, na mesma espécie ou no mesmo gênero (Ia. P. q. 4, a. 3). Será analogia, esta semelhança objetiva e imperfeita? — Sim, para o sábio; por exemplo, o naturalista quando estuda o desenvolvimento do sistema nervoso na série animal. S. Tomás (analogia secundum esse et non secundum intentionem) e

7) Está claro que esta analogia, aplicando-se a realidades ainda desconhecidas, mas de natureza fenomenal, é — pelo menos teòricamente — susceptível de verificação experimental, o que nunca se dá com a analogia metafísica, que se move no plano metempírico.

http://www.obrascatolicas.com

Caetano (analogia inæqualitatis) admitem tal analogia, acrescentando, porém, que é imprópria, e na verdade resolve-se em univocidade.[8] Alguém é sábio ou não o é, embora possa sê-lo mais ou menos; um ser é ou não é animal, posto que possa ocupar um lugar diverso na série: "todos os animais são igualmente animais, mas todos não são animais iguais: um é maior e mais perfeito que os outros." (*De Mal.* q. 2, a. 9, ad 16; cf. Ia. IIae., q. 61, a. 1 ad 1.) Há, neste caso, analogia, porque existe semelhança dissemelhante; *a noção* em apreço, porém, permanece "simplesmente a mesma", embora seja diverso o modo de existir (analogia secundum esse); o conceito é, pois, unívoco, apenas difere a intensidade da participação.[9] Bem diversa é a analogia que nos ocupa presentemente. De fato, se não há várias maneiras essencialmente diversas de ser animal, há, em compensação, diferentes maneiras essencialmente diversas de existir, porquanto a definição do ser substancial opõe-se à do ser acidental, a do ser criado é radicalmente diversa da do ser incriado.[10] Cabe, sem dúvida, semelhança — do contrário, teríamos equivocidade — porém semelhança, em meio de uma essencial diversidade. Donde a conformidade analógica, tal qual a considera o filósofo, não coincide com aquela que estuda, na maioria dos casos, o naturalista[11]: não é a participação

8) *I Sent. d.* 19. q. 5. a. 2 ad 1; d. 35. q. 1 a. 4 ad 5; cf. *II Sent.* d. 3. q. 1 a. 5 ad 3; Ia. P. q. 4. a. 3; q. 77 a. 4 ad 4; *Boet. Trin.* q. 6. a. 3; Cajetano, *Nom. An.*, c. 1.

9) Um exemplo teológico: as relações do episcopado e do presbiterado quanto ao Sacramento da Ordem.

10) *II Sent.* d. 42 q. 1 a. 3; *De Pot.* q. 7 a. 7 ad 2; Ia. P. q. 4 a. 3 ad 1: a diferença entre Deus e as criaturas não se toma sòmente "secundum intensionem et remissionem sicut minus album deficit a magis albo, sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus." Cf. *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1 ad 2; d. 35 q. 1 a. 4 ad 3. — Garrigou-Lagrange, *La première donnée de l'intelligence selon saint Thomas* (*Mélanges thomistes*, Paris, Vrin, 1923, p. 214).

11) Não pretendemos encerrar a ciência experimental no unívoco; há certos raciocínios por analogia, que o ultrapassam claramente (por exemplo, para determinar as equivalências funcionais); queremos simplesmente dizer que há certa semelhança que o sábio considera como análoga, quando para o filósofo é unívoca. Provém a diferença de que um se move no abstrato, o outro no concreto; assim, na escala animal, os filósofos consideram a essência que é a mesma por toda parte (In II *Post. Anal.* 1. 17), o naturalista considera as realizações, que se assemelham embora difiram muito. Cf. o interessante artigo de Le Dantec, *Homologie et Analogie* (Rev phil., mai 1900).

desigual à mesma natureza genérica ou específica, mas uma semelhança de relações, ligando naturezas diversas. Interessa especialmente notar aqui provirem desta gradação pseudo-analógica os frequentes deslizes teológicos para a univocidade antropomórfica. Tomamos uma perfeição criada, fazemo-la crescer indefinidamente, no mesmo sentido, e dizemos: é a "via de eminência", a perfeição divina encontra-se no término. Erro completo: não é metafísica, mas apenas física, é teologia quantitativa. E quase todos, para não dizer todos os exemplos de antropomorfismo com que depararemos em nosso caminho, originam-se desta atitude mental. Notemos ainda que raciocínio científico por analogia é, muitas vezes, um processo de descoberta. A analogia filosófica, porém, é antes, como demonstraremos adiante, um instrumento de *análise* das realidades já conhecidas, para determinar-lhes a natureza e a significação exatas. Enfim, move-se o raciocínio por analogia, no domínio do fenomenal, e não pode resultar, por si, senão em uma maior ou menor probabilidade, ao passo que a analogia metafísica tem por domínio o ser; e se não alcança toda vez a certeza absoluta, consegue-o, pelo menos, frequentemente, e tende para ela sempre.

Não queremos dizer que o filósofo jamais apela para os raciocínios por analogia; longe disto. Plotino, por exemplo, vê no fato da unidade e harmonia que reinam no organismo animal, "provas por analogia" da unidade e da harmonia do Cosmos. (*Enn.*, II, 3, 5.) E quantos outros textos não se poderiam citar! A mesma teologia não desdenha as argumentações *a pari, a simili*, as "razões de conveniência", que se arrolam afinal, nos "raciocínios por analogia". Exemplo ilustre oferece-nos Joseph Butler (1692-1752), o teólogo anglicano mais célebre de seu século, autor de "The Analogy of Religion Natural and Revealed to the constitution and course of Nature" (1736). O empreendimento era árduo — desesperador até — tratava-se de conseguir dos "filósofos", adoradores da "Natureza", que admitissem a Religião. Nosso prelado — Butler era bispo anglicano de Durham — apodera-se com magnânima coragem, do próprio ídolo, forçando-o a confessar Cristo. Vós vos prostrais diante da Natureza, diz ele — pois bem! estudai-lhe a constituição e o

http://www.obrascatolicas.com

curso da evolução. Comparai os resultados de vossa pesquisa, com os dados da Religião: se uma surpreendente analogia aparece entre ambas as ordens, não se poderá admitir a hipótese de que o Autor de uma seja também o Autor da outra? Ora, vós, deístas, admitis o Criador; deveis, portanto, admitir a Revelação, visto que uma semelhança de efeitos supõe semelhança de causas. E empenha-se Butler em demonstrar que, longe de serem contrárias à Religião, as presunções decorrentes do estudo da Natureza, militam em favor daquela. Mais ainda: as dificuldades encontradas no exame de uma são análogas às dificuldades com que tropeçamos no exame da outra. Se, portanto, a Religião é absurda e ridícula, a Natureza também o é; urge, pois, rejeitá-las juntas ou admiti-las ambas, aceitar o real integral, fruto de um Pensamento único. Lamentamos não poder seguir Butler nos labirintos de sua argumentação, por vezes persuasiva, frequentemente, porém, sem consistência. Aliás, ele próprio não pretendia alcançar mais do que uma probabilidade menor ou maior, embora suficiente para a vida prática; sua dialética transpõe, portanto, para o campo teológico, o "raciocínio por analogia." [12]

Analogia Filosófica e Analogia Matemática. — "Para os escolásticos, não designa absolutamente, a analogia, uma semelhança mais ou menos imperfeita entre vários seres, ela trata, exclusivamente, de relações." (B. Landry, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure*, p. 137.) Frase, talvez um pouco exagerada, mas que chama nossa atenção, para uma profunda verdade. E' sabido que S. Tomás, depois de Aristóteles, considera como sinônimas as palavras "analogia" e "proportio" [13], aduz exemplos matemáticos, para explicar a analogia metafísica (*I Sent.* d. 34, q. 3, a. 1 ad 2; etc.); e nós mesmo apresentaremos a analogia teológica sob o aspecto de proporções geométricas:

$$\frac{\text{ciência criada}}{\text{ser potencial}} = \frac{\text{ciência incriada}}{\text{ser não potencial;}}$$

[12]) Sabe-se que Butler exerceu sobre o pensamento de Newman uma influência capital. Cf. *Apologia*, p. 10; *Grammar of Assent*, pp. 319, 344, 497, etc.

[13]) *V Met.* l. 8: proportione vel analogia; *I Sent.* d. 31 q. 2 a. 1 ad 2: similitudo analogiae vel proportionis. Cf. *Cp. th.* c. 27; *De princ. Nat.* in fine, etc.

convém, pois, advertir uma vez por todas (sabemos que a precaução não é inútil), que não se devem interpretar estas fórmulas quantitativamente, e que a analogia filosófica distingue-se, *toto caelo*, da analogia matemática. — Mas por que então estes exemplos? — Porque nosso pensamento mergulha as raízes no sensível e procura seu alimento no mundo das imagens: "é conforme à nossa natureza chegar ao inteligível através do sensível." [14] No domínio matemático, sente-se o espírito à vontade. Podemos mais fàcilmente abstrair daí idéias metafísicas, contanto que não confundamos quantidade transcendental e quantidade predicamental, e fujamos, como do fogo, da matemática universal que os Cartesianos cultuam. Tem esta por ambição reduzir o diverso ao idêntico, terminando desta forma na homogeneidade absoluta; a analogia, pelo contrário, mantém, antes de tudo, a diversidade e heterogeneidade entre os seres. (Cf. J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, Paris, 1932.)

Vão seria, portanto, querer interpretar a proporcionalidade metafísica "more geometrico"; aliás, não utilizam geometria e metafísica dois graus diversos de abstração? Em particular, cumpre cuidadosamente notar, que o sinal (=) nunca designará para nós a *igualdade* estrita de duas relações, mas sim a sua *semelhança*. Em matemáticas, diz-se: "a proporcionalidade é a *igualdade* de duas razões" (*V Eth.* l. 5), mas aqui: "a proporcionalidade é a *semelhança* de duas relações." (*De Ver.* q. 23, a. 7 ad 9; *IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 6.) Daí decorre que em nossas proporções transcendentais não se encontrará jamais um rigor absoluto de apreciação, sob pena de recair na analogia de desigualdade, como quando se comparam graus de calor de intensidades diferentes. [15] Por isto, S. Tomás observa que: "O vocábulo "proporção" significa: 1.º uma relação *determinada* entre quantidades (por ex., o duplo, o triplo, etc.); 2.º uma relação *qualquer* entre duas realidades, e nesse último sentido

[14]) Sobre a transposição da proporção matemática em metafísica, cf. G. M. Manser, art. cit., pp. 4 ss.

[15]) Albertus Magnus, *VIII Phys.*, tr. 2 c. 2: "si sit univocum in eis (quæ comparantur) fiet comparatio per magis et minus et æquale, quæ generantur ex *intentione* et *remissione*, si autem sit in eis unum per analogiam... sic est in talibus comparatio per magis et minus et *numquam* per *aequale*..." (ap. Ramirez, p. 10).

http://www.obrascatolicas.com

pode-se falar em proporção entre a criatura e Deus." (Ia. P. q. 12, a. 1 ad 4; *Quodl.* 10, a. 17, ad 1; *Boet. Trin.*, q. 1, a. 2, ad 3; III C. G., c. 54, f: *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1 ad 6; *De Ver.* q. 8. a. 1, ad 6, etc.)

Notemos, igualmente, não ser necessário que os termos das relações semelhantes sejam realmente distintos entre si. Quando escrevemos: $\frac{\text{Deus}}{\text{seu ser}} = \frac{\text{criatura}}{\text{seu ser}}$ torna-se claríssimo que a primeira relação é na realidade uma identidade. Subsiste, entretanto, a analogia de proporcionalidade, pois o que interessa é a *semelhança* das relações, o que equivale a dizer, no caso presente, a correspondência, a adaptação perfeita entre essência e ser. De fato, esta coadaptação exigirá, em um caso, a identidade, e em outro, a distinção, mas a analogia, como tal, faz abstração disto. Abstrai igualmente da distância — não mais entre os termos de cada relação, mas entre as próprias relações: "A semelhança entre relações subsiste quer sejam os termos muito ou pouco distantes: com efeito a semelhança não é maior entre dois e um e seis e três, do que entre dois e um e cem e cinquenta." (*De Ver.* q. 2, a. 11, ad 4.) Teremos de retornar a estes dois pontos, em nossa discussão do agnosticismo.

Notemos, finalmente, que na proporção matemática, pode a noção comum encontrar-se unìvocamente nas duas relações; seja, por exemplo: $\frac{8}{2} = \frac{16}{4}$; a idéia de quádruplo se verifica exatamente a mesma, no primeiro como no segundo membro; ao contrário, na proporção $\frac{\text{matéria}}{\text{forma}} = \frac{\text{essência}}{\text{existência}}$, o elemento comum (potência-ato) realiza-se, pròpriamente falando, de maneira diversa, num e noutro (simpliciter diversus), por estarmos em presença de duas diferentes ordens de realidade; a comunidade é apenas relativa, proporcional. Seja ainda a noção de verdade, tal qual a atribuímos à inteligência divina, à inteligência humana e às coisas: claro está que nestas três ordens não encontramos, por exemplo, uma idéia de "medida", que seja unìvocamente a mesma; há apenas comunidade de relações,

porque "o intelecto divino mede mas não é medido; as coisas da natureza são medidas e medem; o intelecto humano é medido apenas." (*De Ver.* q. 1 a. 2; cf. *I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.) Por isto, S. Tomás compara a analogia do termo "verdade" à do termo "saúde" (l. c. et a. 4). Agora apreendemos melhor o sentido pleno desta noção de analogia: "uma semelhança proporcional". Se quisermos dar-lhe um alcance verdadeiramente geral, que valha para *toda* espécie de analogia, será necessário dizer que, *de si*, nada há comum aos termos em questão, mas simplesmente relações semelhantes, isto é, várias relações mùtuamente proporcionais. Com efeito, na atribuição e na metáfora, há apenas semelhança de relações, e não semelhança de essências; e mesmo na analogia de proporcionalidade própria, quando, por exemplo, afirmamos a ciência, de Deus e da criatura, não dizemos, *diretamente*, que a sabedoria humana é semelhante à sabedoria divina. Isto seria "semelhança de perfeições" e não, "semelhança de relações" — mas antes de tudo, afirmamos que a relação $\frac{\text{ciência}}{\text{inteligência criada}}$ é semelhante à relação $\frac{\text{ciência}}{\text{inteligência incriada}}$. Em virtude *apenas* da proporcionalidade, a única razão de pôr a ciência em Deus seria, pois, esta semelhança de relações, pois todo o resto é dissemelhante: "o finito e o infinito não podem figurar na mesma razão (relação entre dois termos) mas apenas na mesma proporção (relação entre duas razões diversas) porque assim como o infinito é igual ao infinito, assim o finito é igual ao finito. *Desta maneira* existe semelhança entre a criatura e Deus, pois assim como Deus está em relação com o que Lhe compete, assim a criatura com o que a ela compete." (*De Ver.* q. 23, a. 7, ad 9.)

Portanto, simples semelhança de relações. Objetou-se que esta concepção não evita o metaforismo (L e R o h e l l e c, p. 92); mas seria esquecer que a analogia de proporcionalidade *domina* suas realizações ou modos particulares: cumpre-nos, portanto, encontrar uma definição desta analogia, que convenha, tanto à proporcionalidade metafórica, como

http://www.obrascatolicas.com

à proporcionalidade própria, e esta definição não pode ser outra do que a "semelhança de relações". Agora, a quem perguntar a razão ou fundamento desta semelhança, direi que, em um caso, é ele entitativo, e no outro, dinâmico, salvaguardando destarte a diferença entre os dois modos da analogia de proporcionalidade. Quando, portanto, estabeleço uma analogia entre ciência divina e ciência humana, tenho em vista, sem dúvida alguma, uma perfeição que se realiza *intrinsecamente* (embora diversamente) em cada uma das duas relações; o motivo, porém, é que se trata, não de mera proporcionalidade, mas de proporcionalidade *própria*. Já é isto um aspecto derivado, se posso assim dizer, e não a "semelhança recíproca de relações", pela qual S. Tomás *caracteriza* a analogia (*De Ver.* q. 2, a. 11; q. 23, a. 7 ad 9). Em outros termos, na expressão "proporcionalidade própria", pode-se acentuar a primeira ou a segunda palavra. Cremos que o que distingue esta analogia, *como analogia*, é a proporcionalidade. Realizar intrìnsecamente uma perfeição, convém igualmente aos unívocos. Não direi, pois, com o P. Le Rohellec (p. 91): "o termo análogo significa diretamente a forma ou *perfeição* que se encontra — em todos os seres nos quais se realiza — de maneira própria embora não idêntica senão imperfeita ou proporcional"; mas direi de preferência como segue: "o termo análogo como tal significa diretamente a semelhança de *relações*, e, em seguida, a perfeição que existe — intrínseca, embora diversamente — em todos os seres nos quais se realiza." Cabe-nos a obrigação de explicar, nos próximos capítulos, como e em que tal semelhança de relações pode ser luminosa e fecunda.

Noção Provisória da Analogia Filosófica. — Quais são, pois, os caracteres da analogia filosófica? Parece-nos que podemos, provisòriamente, enumerar, como integrando a noção, três elementos fundamentais. Primeiramente, importa haver várias realidades em presença, pois uma coisa não é análoga a si mesma; cumpre, em seguida, que, comparadas entre si, revelem-se estas realidades, antes de tudo, como dissemelhantes — tanto assim que os Antigos incluíam os análogos entre os equívocos. (Ia. P. q. 13, a. 10, ad 4.) Como, entretanto, analógico não é sinônimo de disparatado, haverá comunidade em um conceito comum, semelhança proporcional, dando-se à palavra "proporção" seu mais lato sentido — isto é, sentido qualitativo e transcendental, abrangendo, tanto a simples relação (proportio simplex), como a semelhança de relações (proportionalitas). Estas três condições têm uma irradiação múltipla. Primeiramente, a analogia comporta uma gradação, uma desigualdade, pois se o aspecto comum se verificasse por toda a parte o mesmo, teríamos então o unívoco; ao invés, cada termo realiza o conceito análogo, a seu modo, e em grau diverso. Ora, uma ordem, uma gradação não se compreendem sem um princípio; é o que S. Tomás parece indicar, identificando, às vezes, a "prædicatio analogica" com a "prædicatio per prius et posterius." [16] Toda a questão é saber — o que discutiremos logo — qual a natureza deste princípio. Enfim, o conceito analógico goza de unidade precária, porquanto comporta uma fundamental diversidade; unidade proporcional, como proporcional é a semelhança. O conceito não abstrai perfeitamente de seus modos, mas implica-os todos, de modo confuso, embora atual, como demonstraremos no parágrafo III.

II. DIVISÕES DA ANALOGIA. [1]

Caráter desta divisão. — Claro está que, descrevendo a analogia como semelhança proporcional, longe estamos de ter chegado a uma precisão suficiente. E como realidades diversas podem apresentar mùtuamente uma multidão de relações diferentes, será oportuno examinar, aqui, se, segundo a variação das relações, não varia igualmente a analogia, de sorte que sejamos levados a distinguir-lhe diversos modos. Ora, como a primeira propriedade da analogia é ser ela própria análoga (Ramirez, p. 64), é de supor que não se dividirá, como um gênero em espécies, mas sim, de tal sorte que cada modo realize a noção geral de maneira própria: assemelhar-se-á ao seu vizinho, apenas relativamente.

---

16) Blanche (La notion d'analogie... p. 182), cita: *III Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 a. 1 ad 2; *II Sent.* d. 42, q. 1 a. 3; *De Malo*, q. 7 a. 1 ad 1: Ia. P. q. a. 6 ad 3; Ia. Iae. q. 29 a. 2 ad 1.

1) Limitamo-nos aqui a apresentar umas poucas considerações gerais; nossos próximos capítulos voltarão ao estudo dos diversos modos de analogia.

http://www.obrascatolicas.com

O princípio da divisão não será, portanto, uma diferença extrínseca, mas um modo diverso de participar do conceito analógico: "O equívoco divide-se segundo as realidades significadas. O unívoco, segundo as diferenças específicas e o análogo segundo os diversos modos de ser." (*I Sent.* d. 22 q. 1 a. 3 ad 2; cf. *De Pot.* q. a. 2 ad 6.)

O unívoco é unilinear, o análogo é flexibilidade e vida; impossível enfeixá-lo em um quadro rígido, pois escapa através das próprias malhas: importará ter em mente essa verdade, na segunda parte de nosso trabalho. Lembrar-nos-emos, então, de que a analogia não se realiza de modo unívoco em todos os tratados da teologia, e que não basta aplicar, mecânica e negligentemente, regras determinadas uma vez por todas, a respeito da questão 13 da *Ia. Pars;* mas cumpre determinar, em cada aplicação particular, o modo especial sob o qual se nos oferece a mutável analogia. Em certos casos, aliás, tal determinação só difìcilmente se filiará a alguma das grandes divisões que vamos esboçar assim como os aristotélicos ensinam que certas realidades ligam-se apenas "*reductive*" a alguma das dez categorias (cf. Ia. P. q. 3 a. 5). Exemplos: a analogia de proporcionalidade que estudamos no tratado de Deus, é sòmente análoga à que usamos no tratado da Trindade; a teoria de Le Roy sobre o valor do dogma faz meio-termo entre a metáfora e a analogia de atribuição, ao passo que a "apropriação" que a teologia trinitária examina, oscila entre a metáfora e a proporcionalidade própria: num e noutro caso, há, se quisermos, metáfora, mas apenas redutivamente; de um lado, por carência, de outro por excesso. Basta, no momento, termos indicado a imanência da analogia: circunscrita em si, nenhuma diferença específica heterogênea admite, mas determina-se interiormente, explicitando as próprias virtualidades, desenvolvendo seus modos, esclarecendo o que nela existia confusamente. E' suficiente para significar que classificação alguma a exaure; ainda a mais completa terá sempre limites artificiais; não quer dizer, todavia, que nos contentemos com uma classificação sumária: ao contrário, subdivisões impõem-se numerosas, a fim de precisar em cada caso, o quanto possível, até aonde se estende a analogia. Rêde, de malhas, por certo largas demais, porém indispensável, e apesar de tudo eficaz, até certo ponto.

Qual a Divisão Proposta por S. Tomás? — Caetano, fixou, neste como em tantos outros pontos, a terminologia; os tomistas admitem-lhe, geralmente, a dicotomia: atribuição, proporcionalidade. Está na moda, entretanto, opor o S. Tomás "histórico" a seus comentadores. Destes, diz-se que "interpretam e decidem, sobretudo em matéria controvertida, em função de princípios absolutos, cuja verdade consideram garantida, e aos quais julgam, *a priori*, ter-se conformado o Santo Doutor!... Sua interpretação consiste em utilizar e apropriar em proveito de suas opiniões os dizeres de S. Tomás." Assim exprime-se o P. Descoqs (op. cit., pp. 83 ss.) que precisa, a respeito da analogia: "na verdade não se deve procurar em Caetano e João de S. Tomás a doutrina genuína do Angélico sobre a analogia." (P. 226, n.) Para que possa julgar o leitor, com plena objetividade, transcreveremos, na ordem cronológica [2] as passagens, em que S. Tomás *divide,* ex professo, a analogia:

I Sent. Prolog., q. 1 a. 2 ad 2: "Talis autem communitas (analogiæ) potest esse dupliciter ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius sicut potentia et actus rationem entis et similiter substantiam et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit et talis est analogia creaturæ ad Creatorem."

I Sent., d. 19 q. 5 a. 2: "Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum et non secundum esse, et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius quæ tamen non habet esse nisi in uno... vel secundum esse et non secundum intentionem et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus... vel secundum intentionem et secundum esse, et hoc est quando nec parificantur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente et de talibus oportet quod natura communis habeat

[2]) P. Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas* (*Rev. sc. phil. thom.*, janeiro, 1920), corrigido por Mandonnet-Destrez, *Bibliographie thomiste* (Paris, Vrin, 1921).

http://www.obrascatolicas.com

aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis." Cf. *VII Phys.*, l. 8.

I Sent., d. 35 q. 1 a. 4: "Duplex est analogia, quædam secundum convenientiam in aliquo uno quod eis per prius et posterius convenit... alia analogia est secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur."

De principiis naturae: "Aliquando ea quæ conveniunt secundum analogiam et proportionem et comparationem attribuuntur uni fini... aliquando uni agenti... aliquando autem per attributionem ad unum subjectum."

De Ver., q. 2, a. 11: "Convenientia secundum proportionem potest esse duplex et secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem... Convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum... prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis..." Esta última se subdivide: "Sed hoc tamen dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam etiam modo prædicto, sicut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur... quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi prædictus convenientiæ modus inter creaturam et Deum..."

De Ver. q. 2 a. 11 ad 6: "Ratio illa procedit de communitate analogiæ quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum, tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur... vel aliquid unum in definitione duorum ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum."

I C. G., c. 34: "Analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum quod quidem dupliciter contingit: uno modo secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum... alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum."

De Pot., q. 7 a. 7: "Hujus (analogiæ) prædicationis duplex est modus. Unus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium... alius modus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum..."

IV Met., l. 1: "... Illud dicitur analogice prædicari, id est proportionabiliter prout ununquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur... Ponit enim primo (Philosophus) exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad finem. Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad efficiens... omne ens dicitur per respectum ad unum sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in præmissis, sed subjectum." Cf. *VII Met.*, l. 4.

V Met., l. 8: "Proportione vero vel analogia sunt unum quæcumque in hoc conveniunt quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum sicut sanativum... vel in hoc quod eadem est proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitas ad mare et serenitas ad aërem..."

I Ethic., l. 7: "Alio modo unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas, non tamen totaliter, sed in aliquo uno convenientes; quandoque quidem in hoc quod referuntur ad unum principium... quandoque vero in hoc quod referuntur ad unum finem... quandoque secundum proportiones diversas ad idem subjectum, sicut qualitas dicitur esse ens quia est dispositio per se entis... vel secundum unam proportionem ad diversa subjecta, eandem enim habent proportionem visus quoad corpus et intellectus quoad animam."

Ia. P., q. 13 a. 5: "Analogica prædicatio dupliciter contingit in nominibus, vel quia habent proportionem, ad unum, vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum..."

Poderia naturalmente, uma multidão de textos ser aduzida nos quais se trata de tal ou tal analogia. Não adiantaria porém muito à nossa pesquisa, porque estas passagens se enquadrariam todas nas categorias descritas acima; e, além

http://www.obrascatolicas.com

disto, o que desejamos saber é como S. Tomás concebia a *divisão* da analogia; interessam, portanto, apenas os textos onde esta divisão é esboçada — esboçada, dizemos, porquanto importa não perder de vista que S. Tomás não compôs um tratado "De Nominum Analogia". Porque não pediram este tratado, os numerosos importunos que atribulavam o Santo com suas consultas, muitas vezes, ociosas? Não nos veríamos reduzidos a fazer mosaicos e numerosas discussões estéreis ter-se-iam evitado.

Para maior facilidade esquematizaremos, no quadro seguinte, os textos que devem ser interpretados.

I Sent. q. 1a. 2 ad 2	aliqua participant unum unum ab altero
I Sent. d. 19 q. 5 a. 2	secundum intentionem tantum secundum esse tantum secundum intentionem et secundum esse
I Sent. d. 35 q. 1 a. 4	plura in unum unum imitatur aliud
De Principiis	plura attribuuntur uni: fini / agenti / subjecto
De Ver. q. 2a. 11 quorum est ad invicem	proportio (cum determinata habitudine): unius ad aliud / plurium ad unum (ad 6) proportionalitas (sine determinata habitudine): symbolica / propria
ICG. c. 34	multa ad unum unum ad aliud
De Pot. q. 7 a. 7	duorum ad tertium unius ad alterum
IV Met. l. i	plurium ad unum: finem / efficiens / subjectum
V Met. l. 8	duo ad unum duo ad diversa
I Eth. l. 7	plurium ad unum: principium / finem / subjectum plurium ad plura subjecta
Ia. P. q. 13 a. 5	multa ad unum unum ad alterum

Salta aos olhos que estas divisões não coincidem. Não poderíamos, tampouco, invocar evolução, progresso. Acreditamos que, por não estar escrevendo uma teoria da analogia, indica S. Tomás, conforme a necessidade do momento, tal

ou tal divisão que lhe parece mais acomodada. Seja qual for o motivo, aí está o fato: uma série de divisões justapostas e não coordenadas. Apareça, então, Caetano, com as duas grandes classes — atribuição e proporcionalidade — e nada mais fácil do que opô-lo ao Mestre. Resta a saber se a oposição é material ou formal, se houve deformação, construção, ou simplesmente classificação. Ora, não desempenharia papel de comentador, senão de mero escriba, quem alinhasse "analogia unius ad unum, ad plura, ad finem, ad efficiens, plurium ad unum, etc...." como se houvera S. Tomás admitido outras tantas analogias irredutíveis.[3] Pelo contrário, um tomista inteligente, quando depara com textos fragmentários, — não contraditórios, senão complementares — tem o dever de organizá-los segundo o princípio de organização sugerido pelo próprio Mestre.

Comparemos, por exemplo, estas duas divisões:

1.º plurium ad unum, unum ad aliud.

2.º plurium ad unum, finem, agentem, subjectum.

Ninguém ousará negar que a segunda não se opõe nem se justapõe à primeira, mas é simples subdivisão dela. Esta forma de analogia caracteriza-se, com efeito, por um termo único que é centro de atribuição: donde a poderemos dividir seja segundo o número de termos que se referem a este centro (*plurium* ad unum; *unum* ad aliud), seja segundo a função do centro (ad unum finem, agentem, etc.).

Teremos, pois:

Analogia (*I Sent.* prol. q. 1, a. 2, ad 2; *De Ver.* q. 2, a. 11, ad 6; *ICG.* c. 34; *De Pot.* q. 7, a. 7; *V Met.* l. 8; *Ia. P.* q. 13, a. 5.)
- unius / plurium — ad unum
  - efficiens (*I Sent.* Prol. q. 1 a. 2 ad 2; *Princ. nat.; IV Met.*, l. I; *I Eth.* l. 7).
  - subjectum (*I Sent.* d. 35. q. 1. a. 4; *Princ. nat.; IV Met.* l. 1; *I Eth.* l. 7).
  - exemplar (*I Sent.* d. 35, q. I a. 4).
  - finem (*Princ. nat.; IV Met.* l. 1; *I Eth.* l. 7).

3) Descoqs, p. 257, n.: "constabit Angelicum quinque saltem divisiones analogiæ diversas proposuisse." — Diversas ou complementares?

3*

http://www.obrascatolicas.com

Comparemos agora *De Princ. nat.* com *I Eth.* l. 7:

1º) De principiis:	plures attribuuntur uni	fini agenti subjecti
2º) I Eth. l. 7	plures referuntur ad unum	principium finem subjectum
	plures sec. proportionem ad plura subjecta	

Estes textos coincidem, exceto quanto à adição no fim de *I Eth.*: "vel secundum unam proportionem ad diversa subjecta, eamdem enim habent proportionem, visus quoad corpus et intellectus quoad animam." Teremos aí um membro esquecido de nossa divisão, de sorte que devamos considerar esta como tripartida?

analogia	unius ad unum plurium ad unum plurium ad plura

Nem por um instante hesitamos em dizer que para S. Tomás não há três analogias fundamentais senão duas; deve-se portanto escrever:

analogia	unius vel plurium ad unum plurium ad plura

Procedendo desta forma, estaremos utilizando o Mestre em proveito de opiniões preconcebidas? Absolutamente, não, porquanto podemos apoiar-nos sobre dois textos formais: primeiro, *V Met.* l. 8, onde se opõe a "analogia duorum ad unum" à analogia "duorum ad diversa" [4]; depois, *De Ver.* q. 2 a. 11, que tira toda e qualquer dúvida. S. Tomás começa por determinar duas classes de analogia: "convenientia proportionis, convenientia proportionalitatis." Na resposta à sexta objeção explica que nossa analogia "unius ad alterum et duorum ad tertium", é na verdade, uma simples divisão da "convenientia proportionis." [5] Por outro lado, que a analogia "duorum ad diversa" se identifique com a "convenientia proportionalitatis" de *De Ver.* q. 2 a. 11, prova-o o exemplo dado em *V Met.*, l. 8: "sicut tranquillitas ad mare et serenitates ad aërem." Enfim, S. Tomás, antes de terminar este artigo 11, nos ensina que a "convenientia proportionis" pode ser dupla, metafórica e própria.

4) Não posso admitir a interpretação de Ferrariense: "Analogia unius ad alterum *condivisa* contra analogia duorum ad tertium accipitur tamquam commune quoddam et dividitur in analogiam proportionis et analogiam proportionalitatis." (In I C. G. c. 34.) Não conheço um só texto de S. Tomás que justifique tal asserto: sempre, quando opõe "unius ad alterum" a "duorum ad tertium", é para dividir a analogia de atribuição: um termo único, ao qual *um* ou *vários* outros se referem.

5) Para disso se convencer, basta ler a objeção 6.ª com esta diferença que faz S. Tomás intervir aqui a noção de "distância determinada", que não aparece nos outros textos. A razão é que, nesta resposta, S. Tomás toma a palavra "proportio" no sentido próprio, que implica sempre "certa mensura"; em outras passagens, ao contrário, emprega-o "secundum quod translatum est ad *quamlibet* habitudinem significandam" (Ia. P. q. 12. a. 1 ad 4; *De Ver.* q. 23 a. 7 ad 9, etc.). Esse ad 6 não se opõe como parece crer Balthasar (*L'être et les principes métaphysiques*, p. 88) aos textos de I C. G. c. 34; *De Pot.* q. 7 a. 7, mas os completa, e insinua uma *nova subdivisão* da analogia de atribuição: com (ad 6) e sem (I C. G. c. 34) distância determinada. Do mesmo modo, para a proporcionalidade: talis similitudo invenitur in multum vel parum distantibus (*De Ver.* q. 2 a. 11 ad 4). Não a arrolamos visto que S. Tomás não a propõe expressamente como tal.

O quadro, relativamente completo das divisões, é pois o seguinte:

Analogia	*proportionis* (De Ver. unius q. 2 a. 11) seu *attributionis* (prin. Na.) plurium	ad unum	efficiens subjectum exemplar finem
	proportionalitatis (De Ver., q. 2 a. 11) seu *plurium ad plura* (I Eth. l. 7)	propria symbolica	

Eis, pois, que, sem arquitetar teorias, mas apenas por um estudo inteiramente positivo — simples classificação de textos — chegamos às posições, ditas "caetanistas". Não nos afoitemos, todavia, em cantar vitória, pois em nossa tentativa de harmonização omitimos um texto importante *I Sent.* d. 19, q. 5 a. 2. Com que direito preferir-lhe *De Ver.* q. 2 a. 11? Exatamente, e como se podia prever, o P. Descoqs julga que a divisão das Sentenças é "mais universal e de uso mais oportuno em nossa matéria" (p. 211). Todavia, nossa escolha não é arbitrária: não vemos por que nos apegar à terminologia das Sentenças, se o próprio S. Tomás não mais tornou a usá-la; apenas lhe encontramos um fraco eco, em *VII Phys.* l. 8; pelo contrário, depara-se por toda a parte, com o esboço de *De Ver.* q. 2 a. 11, mais ou menos desenvolvido. Se, portanto, os dois textos são in-

http://www.obrascatolicas.com

compatíveis, quem deseja apegar-se ao S. Tomás "histórico" deve preferir as passagens onde se exprime o pensamento definitivo do Mestre. A alternativa, porém, não é real porquanto a divisão das Sentenças não contradiz à nossa; ajunta simplesmente, às duas analogias fundamentais, a analogia de desigualdade. Basta, com efeito, ler esta passagem, para verificar que "analogia secundum intentionem tantum" coincide com "analogia proportionis seu attributionis", e "analogia secundum intentionem et secundum esse" com "analogia proportionalitatis."[6] Por outro lado, sendo a analogia de desigualdade, do ponto de vista da predicação, uma pura univocidade (l. c. e *VII Phys.* l. 8; *X Met* l. 12) não reveste grande interesse para nosso estudo, porquanto "nada se diz univocamente de Deus e das criaturas." O próprio P. Descoqs abandona esta analogia "física" para só considerar a analogia "metafísica".

Concluamos, pois, que Caetano não deformou a doutrina do Angélico. Estudemos agora ràpidamente os diversos membros da divisão.

Analogia de atribuição. — Esta é, como vimos, a analogia "unius vel plurium ad unum." S. Tomás a define (*XI Met.* l. 3; cf. *IV Met.* l. 1): "Nesse gênero de predicação o mesmo nome é atribuído a diversos sujeitos numa acepção em parte a mesma, em parte diversa. Diversa quanto à natureza das relações, a mesma quanto ao ponto de referência." Poupo, no momento, ao leitor, o exemplo da "saúde", para lhe propor um mais teológico: a analogia do termo *sacramentum*. "Tudo quanto a um termo único se ordena, por ele pode ser denominado. Assim, pois, podemos chamar "sacramento" o que em si tem santidade oculta... ou o que se refere à santidade como causa, sinal, ou segundo qualquer outra relação." (*IIIa. P.* q. 60 a. 1.) Temos aqui ótimo exemplo da analogia de atribuição *plurium ad unum.* (*Ia. P.* q. 13 a. 5.) Tudo se diz, em relação à "santidade", e, pelo próprio fato, tudo que está em relação com ela, se pode apelidar "sacramento"; por isto, deram os Antigos este nome aos juramentos sagrados, à caução depo-

6) O P. Descoqs, sem dúvida, veria também nesta analogia quanto ao ser e ao conceito, a analogia de atribuição *intrínseca.* Voltaremos ao assunto.

sitada em lugar santo, à morte de Cristo causa de santidade, aos ritos fonte de santidade, etc. (*IIIa. P.* q. 60, a. 1 ss.; *IV Sent.* d. 1 q. 1 a. 1, etc.) Pouco importa qual seja a relação, contanto exista.

Há duas coisas a considerar: o termo único, e as relações diversas.

1.º *Princeps analogatum.* — Será *sòmente* este termo único que realiza intrìnsecamente a noção analógica, de forma a se tornar analogia de atribuição, por própria natureza, uma denominação extrínseca, em relação aos "minora analogata"? Afirmam-no os tomistas; negam-no os suarezianos, por exemplo, o P. Descoqs que acoima a interpretação "caetanista" de "tese inteiramente gratuita, que procuraria em vão autorizar-se com S. Tomás" (p. 268). Na verdade, os tomistas jamais negaram — como parece supor o P. Descoqs — que haja na analogia de atribuição alguma coisa de intrínseco em cada analogado[7]; mas o que pretendem dizer é que os "minora" não realizam *formalmente* a noção analógica, como tal[8]; outro título a uma denominação comum não lhes cabe senão o fato de estarem ligados ao termo único que os define; impossível pensar nestes sem pensar naquele. A atribuição, como atribuição, não acrescenta outra coisa, porque é pura relação de dependência. Na perspectiva tomista, falar de atribuição intrínseca é falar "materialmente", porque "gratia materiæ" pode encontrar-se este caráter intrínseco nos casos — que estudaremos adiante — da analogia "mista" (coincidência material de atribuição e proporcionalidade). Mas, ao falar "materialmente", corre-se o perigo de colocar a univocidade no próprio âmago da analogia, não deixando subsistir entre

7) Ia. P. q. 16 a. 6: "Quamvis *sanitas* non *sit* in medicina nec in urina, tamen *in* utraque *est aliquid* per quod hoc quidem facit, illud significat sanitatem."

8) *I Sent.*, d. 19 q. 5 a. 2 ad 1: "Intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diætam diversimode secundum prius et posterius non tamen secundum diversum esse quia esse sanitatis non est *nisi* in animali."

João de S. Tomás exarou elegante fórmula: "Herba habet *intrinsece* relationem ad sanitatem propter virtutem sanandi et ideo *intrinsece* dicitur RESPICERE sanitatem sed non intrinsece DENOMINATUR sana, et sic in animali habet rationem formæ, respectu herbæ rationem termini extrinsece denominantis." *Logica,* 2 p., q. 14, a. 4 (Vivès, p. 415).

http://www.obrascatolicas.com

seus modos senão pura diferença acidental. "Simpliciter eædem, secundum quid diversæ", assim apareceriam frequentemente, senão sempre, atribuição e proporcionalidade. Pelo contrário, salvaguardam os tomistas (cf. Ramirez, pp. 47, 59) a diversidade *essencial*: a noção análoga encontra-se ou intrìnsecamente em todos, ou intrìnsecamente num só, nos outros por denominação extrínseca. Divisão imediata, porque se faz por afirmação e negação; formal e "per se", porque se funda na causa formal e intrínseca; adequada, porque se estende a todos os modos de analogia; analógica, porque conserva a indissolúvel "dissimilis-similitudo". Podem estes pontos de vista apoiar-se sobre S. Tomás? Tal é minha opinião. Já que os adversários nos referem sempre aos textos, notemos que, quando o Mestre explica "ex professo" a *natureza* mesma da analogia de atribuição, jamais fala do aspecto intrínseco. Toda a tese adversa é deduzida de passagens onde não se trata mais da natureza da analogia, mas de aplicações particulares a casos "mistos". Em parte alguma se encontra *explicitamente* afirmada a analogia intrínseca de atribuição. Pelo contrário, o caráter extrínseco é constantemente posto em evidência, v. g. Ia. P. q. 15 a. 6: "na predicação unívoca, a noção comum encontra-se pròpriamente em *cada um* dos termos unívocos; na predicação analógica encontra-se pròpriamente *num só*, que serve para denominar os outros." Cf. Ia. IIae. q. 20, a. 3 ad 3. Temos, sobretudo, o texto decisivo de *I Eth.*, l. 7 — ao qual voltaremos em breve. S. Tomás opõe aí a atribuição à proporcionalidade, e a *única* razão da oposição é que esta analogia é intrínseca e aquela extrínseca: a bondade se diz das coisas de dois modos: "1.° enquanto os seres bons dependem dum só princípio da bondade ou a um só fim se ordenam (eis a analogia de atribuição); 2.° ou melhor, proporcionalmente, como dizemos que a vista é o bem do corpo e o intelecto o bem da alma": eis a proporcionalidade. Ora, qual a diferença que as separa? "O filósofo prefere esse último modo porque se tira da bondade *intrínseca* dos seres, enquanto os dois primeiros se referem a uma bondade *separada* donde a atribuição não é tão própria." Participação intrínseca da proporcionalidade, denominação extrínseca da atribuição: não há, nesta perspectiva, lugar pára uma atribuição intrínseca. No exemplo particular escolhido por Aristóteles e S. Tomás, não resta dúvida que as duas analogias coincidem materialmente, o que facilita ao P. Descoqs confundi-las; mas, na realidade, ao considerar S. Tomás a bondade das coisas do ponto de vista da analogia de atribuição, faz abstração do fato de serem elas, sob um outro aspecto, intrìnsecamente boas; atenta o espírito exclusivamente na bondade separada: *ab uno bonitatis principio; ad unum finem...* (cf. *IV Met.* l. 1). Não confundamos o que o Mestre distinguiu.

2.° *Minora analogata.* — Do que acabamos de dizer, decorrem várias consequências: 1.° as relações que unem os "minora" ao "princeps" não são idênticas — seria isto univocidade — mas diversas, embora semelhantes [9]; 2.° procedem todas estas relações da causalidade extrínseca, e multiplicam-se segundo a natureza desta causalidade e o número dos termos em questão; os textos citados o demonstram; 3.° como há pluralidade de relações haverá também pluralidade de conceitos. Neste particular, a oposição com a analogia de proporcionalidade é bem indicada por *I Eth.* l. 7: "... 1.° ou segundo relações *diversas* ao mesmo termo, como por exemplo a qualidade se denomina "ser" porque é disposição do ser substancial e a quantidade é ser porque é a medida do ser substancial, etc.; 2.° ou segundo a *mesma* relação a termos diversos... como a vista é o bem do corpo e o intelecto o bem da alma." 4.° ligados todos ao "princeps", e definidos em função dele, os "minora" não se aproximam dele, entretanto, no mesmo grau; há entre eles desigualdade, e classificam-se numa determinada ordem: "aquele nome deve ser atribuído antes de tudo àquele ser que define os outros e, ao depois, a esses outros seres na

---

9) O P. Sertillanges (*Agnost. ou Anthro.*, Revue de Phil., 1906, I, p. 156), julga que na analogia "duorum ad tertium" o mesmo predicado é atribuído a dois sujeitos, em razão de uma relação *idêntica* a um terceiro termo. Não me parece. As relações são simplesmente semelhantes; e semelhantes, porque se referem a um mesmo terceiro. Aliás, nesta analogia, pròpriamente falando, não se comparam as relações entre si; de outra forma, não haveria, como quer S. Tomás, "proportio simplex", mas "similitudo proportionum seu proportionalitas". Considera-se, simplesmente, a relação de cada analogado para o termo principal, independentemente dos outros.

http://www.obrascatolicas.com

medida em que se aproximam, mais ou menos, do primeiro." (Ia. P., q. 13 a. 6.)

Das múltiplas formas possíveis de atribuição, leva em conta a teologia apenas as que derivam da eficiência, da finalidade, da exemplaridade (cf. Ia. P. q. 7 a. 1). As "quinque viæ" dependem, sob certo aspecto, destes três modos de analogia. E é fácil aduzir outros exemplos. Na ordem intencional, encontramos um caso ideal de atribuição pura nas doutrinas ontologistas, segundo as quais a criatura só pode ser conhecida em função do Criador; na ordem da eficiência, deparamo-nos com as teorias ocasionalistas da causalidade; outra ilustração nos é proporcionada pela heresia luterana, segundo a qual a justificação, pura denominação extrínseca, não traz ao homem uma realidade imanente. Ela se faz, por simples relação externa a Deus, em virtude da imputação legal dos méritos do Salvador. E daí surge a consequência, já prevista por S. Tomás: "a graça de Deus nada põe *no* homem, como cair em graça ao rei não modifica intrìnsecamente o súdito mas sim o próprio rei." (*III C. G.* c. 150; *De Ver.* q. 27 a. 1, obj. 2; *II Sent.* d. 26 q. 1 a. 1, obj. 1; *Ia. IIae.* q. 110 a. 1, obj. 1.)

A analogia de atribuição entre Deus e a criatura é particularmente cara aos místicos. Tudo está repleto de símbolos, dizia Plotino. (*Enn.* II, 3, 7.) Sob o olhar extasiado do vidente, as coisas, a princípio opacas, tornam-se, pouco a pouco, translúcidas, despojam-se da realidade própria, para não serem mais que o reflexo da divindade, vestígio dos Três; outra função não lhes cabe fora serem sinais de uma realidade sobrenatural. E garantem os místicos não haver nisto comparação arbitrária, pois que um laço objetivo existe, uma correspondência, entre o sinal e a coisa significada. E até, em certos casos extremos, esquecem de que estamos em presença de uma analogia mista: o ser, a verdade, a bondade do mundo, não lhes são mais imanentes, senão puras relações. As mais humildes como as mais elevadas realidades têm o único e exclusivo papel de disfarces sob que se oculta, no intuito de melhor estimular nossa amorosa pesquisa, o Único que vale por si, o Único que é.

Analogia de proporcionalidade própria. — E' a rainha das analogias, aquela, para a qual apelaremos constantemente. Nela, verifica-se em sua plenitude, a noção de semelhança proporcional, porquanto temos várias relações semelhantes, em cada uma das quais realiza-se a perfeição análoga, *intrìnsecamente e a seu modo.*[10] Enquanto na analogia de atribuição, um ou vários analogados se encontram sob a dependência daquele que os define, e, portanto, implicam uma relação *ao* outro, aqui, cada um é, a seu modo, *como* o outro. Seja a noção de "ciência", dita do Criador e da criatura: a considerá-la do ponto de vista da analogia de atribuição *pura*, obtenho uma relação de dependência (unius ab alio), porquanto a ciência criada é causada pela divina; e a atribuição, como tal, nada mais me dirá, apresentar-me-á apenas esta relação, esta realidade completamente suspensa a uma outra, *ab alio.* Pelo contrário, do ponto de vista da analogia de proporcionalidade, a ciência criada interioriza-se, não mais depende no seu existir duma ciência exterior, mas enraíza-se sòlidamente no íntimo da criatura; e percebo que a inteligência humana, assim *como* a inteligência divina, possui, intrìnsecamente, esta qualidade — isto é, cada uma a seu modo —: a divindade, como convém ao ser por essência; a criatura, como compete ao ser por participação. E' certamente mui profunda a diversidade, pois que a perfeição é essencialmente modificada, segundo o sujeito em que se realiza; por tal, não caímos, todavia, no equívoco, pois, apesar da diversidade, há isto de comum, que a noção analógica tem, com tal natureza em que subsiste, uma relação semelhante àquela que sustenta com tal outra natureza[11]: assim, a ciência convém ao homem, como à inteligência que não é seu ser, e a Deus, como à inteligência que é seu próprio ser. Há, evidentemente, entre estas relações, conformidade, proporção, tanto

10) F e c k e s (op. cit., p. 160) observa com razão: "Das Formale dieser Analogie liegt demnach nicht wie in der Analogie der Attribution, nur in einem Gliede, sonder in beiden, d. h. in beiden Proportionen, kommt formell jeder der beiden innerlich zu, aber *nicht* ohne weiteres auch den *vier termini,* oder Begriffen, sondern nur den beiden *Verhältnissen,* der Proportion zweier termini."

11) Ela comporta, portanto, várias *relações, proporcionais entre si;* assim a substância está em relação para seu ser, a quantidade para o seu, a qualidade, pela mesma forma; e estas relações diversas são ditas proporcionadas entre si, porque são semelhantes; o que a quantidade é para seu ser a qualidade é para o seu. Cf. também o exemplo do bom escritor e do bom cantor. I-IIae. q. 27, a. 3. ad 2.

http://www.obrascatolicas.com

assim que posso dizer: a ciência divina é para o ser por essência, o que a ciência criada é para o ser por participação, indicando por aí que a noção de "ciência" (conhecimento intelectual certo e evidente pelas causas) se encontrará no homem, como em Deus, proporcionalmente, quero dizer que ela sofre as modificações requeridas por esta adaptação ao ser por essência e ao ser por participação. Sendo a distância entre Deus e o criado, simplesmente infinita, a analogia torna-se mais difícil de se perceber; ao invés, aparece mais fàcilmente, no caso da analogia das categorias dentro do ser. Mas quisemos propor aqui um exemplo característico de nossa analogia teológica, a mais difícil de todas, porque a mais longínqua. Teremos que dissecá-la longamente. Por infelicidade, S. Tomás, que a emprega constantemente, não apresentou a teoria "ex professo": daí as obscuridades remanescentes, daí as discussões que lhe dividem os discípulos.

Analogia de proporcionalidade metafórica.[12] — Depois da breve descrição dos modos, como que extremos da analogia, convém dizer algo sobre uma forma que efetua, de certa maneira, a transição entre as analogias de atribuição e de proporcionalidade própria: é a analogia de proporcionalidade metafórica.

Quando o Senhor dirigia aos Apóstolos estas dulcíssimas palavras: "Eu sou a videira e vós os ramos" (Jo 15, 5) indicava que, *como* há uma certa circulação vital entre o tronco e os ramos, assim há, igualmente, uma outra entre o Mestre e os discípulos.

Ou ainda, quando professamos que Cristo é "a cabeça da Igreja inteira" (Ef 1, 22; 1 Cor 2, 3, etc.), queremos dizer que a tríplice supereminência ativa que descobrimos na cabeça, com relação ao corpo, encontrar-se-á proporcionalmente (de modo espiritual), em Jesus, relativamente à Igreja (cf. Penido, *O Corpo Místico,* Petrópolis, Editora Vozes, 1944, part. 2, cap. 6). Estas ilustrações teológicas demonstram que a metáfora é, realmente, uma analogia de *proporcionalidade,* pois compara pelo menos duas relações, nas quais se acha presente, de certo modo, a noção analógica: "como

12) Cf. infra c. II § 2. Secção II.

a água lava as manchas materiais, assim a graça apaga as máculas espirituais" (*IV Sent.* d. 1 q. 1 a. 5 ad 3); trata-se, porém, de uma analogia de proporcionalidade *imprópria,* porquanto a perfeição comum não existe *formalmente* em todos os analogados: Cristo não é "Cabeça" no sentido anatômico da palavra, mas exerce, com relação à Igreja, as funções de cabeça; a graça não lava fìsicamente, mas purifica espiritualmente. Indica-se deste modo que encontramos aqui uma *semelhança dinâmica,* uma equivalência dos efeitos. (Ia. P. q. 13 a. 6.)

Não será inútil insistir sobre alguns destes pontos. Antes de tudo, que seja a metáfora um modo da analogia de proporcionalidade, não só provam-no os exemplos de S. Tomás, como ainda seus textos formais: "Há uma semelhança tirada de certa *proporcionalidade* segundo a qual a Escritura atribui *metáforas* corpóreas a realidades espirituais, dizendo, por exemplo, que Deus é sol por ser princípio da vida espiritual como o sol é princípio da vida corporal." (*IV Sent.* d. 45 q. 1 a. 5 q. ad 2; cf. *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1 ad 2; *II Sent.* d. 16 q. 1 a. 2 ad 5; *III Sent.* d. 2 q. 1 a. 1 ad 3; *IV Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 q. 5 ad 2; *De Ver.* q. 2 a. 11; Ia. P. q. 13 a. 6, etc.)

Mas com que direito afirmar a semelhança das relações? Em virtude de uma comunidade de efeitos, respondemos nós. Que vem a significar isto? Ao dizer: "Aquiles é um leão", minha asserção tira sua verdade do fato de ser o guerreiro, corajoso como o fero animal. Encontra-se esta qualidade em *ambos,* de tal maneira, que a metáfora pode resolver-se em uma analogia de proporcionalidade própria mais geral: $\frac{\text{leão}}{\text{coragem}} = \frac{\text{Aquiles.}}{\text{coragem.}}$ Há mais; Aquiles assemelha-se ao leão, no que este de mais característico tem.[13] A metáfora supõe, portanto, uma mui *real* semelhança, embora imperfeita e fragmentária (Ia. P. q. 83 a. 1), porquanto, na significação nativa e formal, o termo "leão", por exemplo, não designa coragem ou audácia, mas

13) "In his quæ translative dicuntur non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de *propria* ratione ejus cujus nomen transfertur." (*De Ver.* q. 7 a. 2.)

http://www.obrascatolicas.com

sim uma determinada natureza; e esta natureza, Aquiles, por ser homem, não a possui [14]; nele encontramos, simplesmente, "algo de leonino." [15] Por isto, não caberá à analogia de proporcionalidade imprópria aproximar essências, senão simplesmente maneiras de agir (Ia. P. q. 13, a. 6; *I Sent.* d. 16 a. 3, ad 3; *De Pot.* q. 9 a. 3 ad 1). Assim dizemos, por exemplo, que Deus se irrita ou se arrepende, conforme se nos manifesta sua ação, semelhante, sob certo aspecto, à de um potentado irritado (Ia. P. q. 3 a. 2 ad 3; q. 19 a. 11) ou arrependido (Ia. P. q. 19 a. 7, ad 1). Vê-se, pois, que a metáfora se aproxima particularmente da analogia de atribuição, pois implica causalidade, e uma das relações define a outra: é impossível, com efeito, elevarmo-nos até ao sentido metafórico, senão através do sentido próprio. [16] Mas, por outro lado: 1.º ela exprime-se por uma proporcionalidade (analogia "plurium ad plura", e não "plurium ad unum"); 2.º é também mais intrínseca do que a atribuição, visto ser a ordem da operação mais próxima da essência, do que a relação. Nenhuma "saúde" existe no clima, ao passo que algo leonino há em Aquiles.

Foi proposta uma "teoria da analogia", que parece reduzi-la a pura metáfora. São análogas — dizem [17] — realidades que "diferem totalmente" quanto à natureza, mas que se assemelham por "uma equivalência na função", que é definida como "o próprio ser enquanto relacionado a um efeito". Apresenta-se o exemplo seguinte: "a extensão táctil é... não idêntica, mas análoga à extensão visual." E' que, "consideradas, absolutamente, tais quais se revelam respectivamente ao tacto e à vista, estas duas extensões diferem *totalmente*, mas, *em relação às sensações quinestésicas*, nas quais devem, por essência, traduzir-se, estas duas extensões

[14]) Cf. este belo texto: "Aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum... Et hoc dicitur per similitudinem in quantum enim videntur se movere habent similitudinem vitæ, sed tamen non est in eis *ratio* vitæ, quia hunc motum non habent a seipsis sed a causa generante eas." I. P. q. 18 a. 1 ad 3.

[15]) Ia. P. q. 13 a. 9; *I Sent.* d. 3 q. 2 a. 1 ad 3.

[16]) Ia. P. q. 13 a. 6. — Na metáfora há pois *dois* conceitos, o da realidade ao qual o nome convém pròpriamente (é o termo de comparação), e o da realidade que tem alguma relação com a primeira, e merece assim ser designada pelo mesmo nome.

[17]) A. Valensin, *Une théorie de l'analogie* (Rev. d'apol., 15 dez. 1921).

são equivalentes." [18] Seria, então, a analogia uma realidade essencialmente dinâmica, requerendo total diferença de naturezas, ao lado da equivalência funcional. Tal doutrina identifica a analogia, como tal, com um dos seus modos, a metáfora. De fato, dizem-nos que "o papel da proporção é, essencialmente, relacionar *a um efeito idêntico* duas naturezas diferentes, das quais apenas uma é diretamente conhecida." [19] Aumenta-se nossa inquietação quando, depois de ilustrar a analogia das extensões visuais e tácteis, acrescenta o Autor: "As analogias pelas quais a teodicéia se eleva da criatura ao Criador são, na maioria, desta espécie, baseadas em conexões essenciais de efeito para causa..." [20] Aplica-se a doutrina, muito bem, aos atributos operativos de Deus; não se percebe, porém, como salvaguarda os atributos essenciais. De fato, se a analogia, assim compreendida, nos leva a conhecer um ente "em razão de uma manifestação a *ele externa*" [21] não ultrapassamos a esfera das perfeições virtuais. Sem dúvida, o autor mantém contra Maimônides e Le Roy que "Deus tem, verdadeiramente, em si, o equivalente do que é, no homem, a bondade" [22] ou a personalidade; posso, porém, com o mesmo direito, escrever: Deus tem, verdadeiramente, em si o equivalente do que é a cólera no homem; por certo seus castigos o provam sobejamente. Afirmando, portanto, a simples equivalência, nada se obteve ainda de bem preciso; importa, ademais, determinar a natureza desta equivalência: será funcional ou "entitativa"? Com efeito, para afirmar, de Deus, uma perfeição *formal* — por exemplo, bondade, ou verdade — não basta pesquisar,

[18]) *Art. cit.*, p. 324. — Na mesma passagem aduz o exemplo da palavra francesa "ailes", que se diz das asas do pássaro e das alas de um edifício: ainda aqui, há metáfora.

[19]) *Op. cit.*, p. 328.

[20]) *Op. cit.*, p. 327. Na página 329, expressa da seguinte maneira a analogia de "justiça", dita de Deus e do homem: Há alguma coisa no homem que tem por efeito garantir castigo aos maus; ora, há também alguma coisa em Deus, que tem o mesmo efeito. Portanto, "serei autorizado a dizer, justiça em Deus." E' pura metáfora.

[21]) *Op. cit.*, p. 327. — Blanche, *L'analogie*, p. 262: "Que me ensina sobre a *natureza* do iodo, por exemplo, o conceito que o representa como sadio? Nada de próprio ao iodo, mas apenas isto: ele pode, em certos casos, restabelecer a saúde... ora, uma *multidão* de outras substâncias são capazes de efeito semelhante." A semelhança de efeito não nos faz escapar, portanto, do agnosticismo.

[22]) Valensin, *art. cit.*, p. 337.

http://www.obrascatolicas.com

de um lado, quais os *efeitos* humanos destas qualidades, e de outro, se Deus produz semelhantes; mas procuraremos relacionar estes conceitos ao *ser;* e, tendo-o conseguido, diremos, Deus é bom, é a verdade, simplesmente *porque é;* e diríamos tal, ainda quando nenhum efeito conhecêssemos da bondade ou da personalidade divinas.[23] Importa, pois, ultrapassar a ordem dinâmica para atingir a ordem do ser, buscar, além da semelhança funcional, a semelhança entitativa.

Como na metáfora uma das relações define a outra, é exato afirmar que o ser "atingido pela analogia é atingido *através* de um conceito que é *pròpriamente* o de outro"[24]; mas na proporcionalidade própria começamos por *abstrair* das perfeições humanas um conceito analógico, formalmente transcendente, por exemplo, um conceito de bondade, que imediatamente não exprime, nem bondade humana, nem bondade angélica, nem a bondade divina (como o conceito de Ser não exprime por si, antes qualidade do que quantidade, mas ambas proporcionalmente), e é *através* deste conceito abstrato (não imediatamente através da bondade humana, o que seria antropomorfismo) que contemplamos a perfeição divina.[25] E' a perfeição significada pelo conceito e não o modo humano de realizá-la que atribuímos a Deus.

Analogia de proporcionalidade e analogia de atribuição. — Até aqui esboçamos ràpidamente a explicação tomista tradicional das divisões da analogia. Surge, porém, uma dificuldade ameaçando reduzir tudo a nada: contesta-se enèrgicamente a exatidão da interpretação proposta por Caetano. Não falo do P. Descoqs: é anti-tomista ferrenho, o que explica tudo.[26] Aludo a autênticos tomistas, como os PP. Blanche e Balthasar, que seguindo ao Ferrariense censuram a Caetano o ter confiscado em favor da analogia de atribuição o que pertence à analogia como tal: o "princeps analogatum".

Esta hipótese resume-se em poucas palavras: a analogia, por comportar, essencialmente, ordem e gradação, exige necessàriamente um princípio desta ordem, um primeiro termo desta gradação; e importa admitir, portanto, que toda analogia, seja ela qual for, requer um analogado principal, ao qual se referem todos os outros.

Os argumentos do P. Blanche e os textos sobre que se apóia foram superiormente discutidos pelo P. Ramirez (op. cit. pp. 74 ss.; e *La Ciencia Tomista,* mayo, 1923, p. 409). Só posso dizer, com o P. Le Rohellec, "plenissime adhæreo". De resto, no ponto de vista — único que aqui nos ocupa — das aplicações teológicas da analogia, esta questão teórica é de somenos importância. Ser-me-á simplesmente permitido lembrar o que escrevia, sobre o assunto, no "Bulletin Thomiste" (1926, n. 800, pp. 148-150): "A nova teoria procede de um estudo, por demais empírico, dos textos de S. Tomás. Uma interpretação exageradamente "positiva", tratando-se de analogia, choca-se, não sòmente com dificuldades gerais inerentes a toda exegese, mas ainda com um obstáculo, *especial a esta matéria*: a passagem do "actus exercitus" ao "actus signatus". A razão é que, tendo a analogia, como propriedade básica, ser ela própria analógica, jamais deve ser estudada de *modo unívoco.*[27] Cumpre, portanto, evitar estender-lhe a todos os modos, o que tivermos observado a respeito dum ou doutro dentre eles; com efeito, afirmar que a analogia é análoga significa que seus modos devem ser *essencialmente variados,* enquanto cada um é

23) Suposto, é claro, que, pela revelação, conheçamos a existência de Deus.

24) L. c., e o autor acrescenta: "de nada nos adiantaria saber que Deus é bom, se nos fosse proibido, dirigindo-nos a ele, *imaginá-lo* capaz de emoção; ou então, seria nossa própria ciência, que por falta de apoio na experiência, se tornaria verbal e simplesmente irreal." Não vamos além da metáfora.

25) Há ainda este ponto falso na teoria: ela funda a semelhança proporcional sobre a univocidade (pp. 328 ss.). Ora, como diz o P. Descoqs (p. 284) "as relações unívocas a um termo unívoco dão necessàriamente como resultado um conceito unívoco."

26) Perdoar-me-ão de não discutir mais os pontos de vista do professor de Jersey; não estou escrevendo um tratado, mas simples "prænotanda" a um estudo teológico. Videant philosophi!

27) O P. Le Rohellec apresenta um exemplo notável: a fórmula "per prius et posterius" de que os PP. Blanche e Balthasar fazem tanta questão, não tem o mesmo sentido quando se aplica à atribuição e à proporcionalidade. Demonstra, com os textos de S. Tomás na mão, que "in attributione significat minora analogata per posterius determinari secundum dependentiam a principe analogato; in proportionalitate autem propria, prioritas et posterioritas non considerantur secundum ordinem dependentiæ a principaliori, sed secundum inæqualitatem in perfectione habenda" (p. 673). Não, que a desigualdade seja o apanágio da analogia de proporcionalidade; na atribuição "plurium ad unum", há desigualdade, mas desigualdade nas relações de dependência, e não na participação intrínseca.

http://www.obrascatolicas.com

formalmente *diverso* do outro. Ora, não tendo S. Tomás elaborado "ex professo" uma doutrina da analogia, visto que se limitou, frequentemente, a nos fornecer, com sua conhecida sobriedade, apenas indicações necessárias a *aplicações particulares* do método, salta aos olhos que na pretensão de tirar, diretamente, do confronto de textos, uma teoria geral, esconde-se o perigo de excogitar uma hipótese demasiado estreita, válida, apenas, para certos modos da analogia, não podendo, de modo algum, apresentar-se como doutrina *da analogia, como tal.* E complica-se o empreendimento de modo particular, se, em determinado caso, interferem dois modos de analogia; aproximamo-nos, então, do paralogismo, que consiste em concluir de uma coincidência *material,* para uma coincidência *formal,* chegando a uma *teoria média,* que afirma, pràticamente, a *univocidade entre os diversos modos de analogia;* belo exemplo da "fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter." Este sofisma espreita-nos, tanto mais que os casos "mistos" abundam em metafísica; não conheço um só exemplo (actus exercitus) de analogia de atribuição *pura,* em ontologia ou em teologia tomistas; sempre se entremeiam atribuição e proporção. Daí, o fenômeno que tanto impressionou os partidários da nova interpretação: S. Tomás parece, nas aplicações particulares (in actu exercito), passar da atribuição à proporção, com a maior sem-cerimônia: trata-se, simplesmente, de "casos mistos". [28] Significará isto que podemos atribuir a um modo de analogia as propriedades de outro, ou, no caso nosso, emprestar o "princeps analogatum" da atribuição à proporção? Não o cremos. Tal seria esquecer que a analogia é analógica, e, sob pretexto de salvaguardar a letra aparente de S. Tomás, contradiríamos-lhe a doutrina constante, a respeito do abismo que separa o análogo e o unívoco.

A esta acusação de univocidade (que sob outro ponto de vista já lhe fizera o P. Ramirez) respondeu o P. Blanche: "Na opinião que adoto depois de S. de Ferrara, a analogia não se torna, por tal, unívoca. Se, de um lado, o papel do princípio permanece o mesmo sob certo aspecto, seja qual for a analogia, é exatamente porque de outra forma não poderia permanecer como princípio. Mas não o é, no mesmo grau, na analogia de atribuição e na analogia de proporção, e basta isto, para manter o caráter essencial da analogia." (*Rev. de phil.,* 1923, p. 259.) Muitas observações poderíamos aduzir contra esta solução. Restringimo-nos a dizer que nos parece ineficaz, pois apenas consegue, ao que parece, manter entre as duas analogias simples diferença de mais ou de menos, tal qual se dá entre os graus diversos de realização de uma perfeição unívoca (analogia inæqualitatis). A expressão "não no mesmo grau" não equivale, de modo algum, ao "simpliciter diversum"; ora, o próprio P. Blanche é o primeiro a afirmar que os análogos diferem quanto à essência, e concordam apenas sob um aspecto "mui secundário". Mas, aqui, ao invés, a diferença é acidental (questão de grau) e a identidade é fundamental! E assim, arrastado por uma lógica imanente, o R. P. acaba por fundamentar sua analogia sobre "a rocha sem fendas do unívoco" (ib. p. 270), o que, com razão, inquieta ao P. Balthasar, pois essa doutrina parece arruinar a analogia que pretendia fundamentar.

Falei, por várias vezes, de "casos mistos", interferências de analogia. [29] Não são uma criação artificial, fruto de idéias sistemáticas. Queira o leitor meditar os textos seguintes: "uma noção se atribui por analogia a duas realidades, das quais uma se refere à outra, por exemplo, o "ser" se diz da substância e do acidente, como "são" se diz do animal e da urina porque esta se refere à saúde do animal." (*De Ver.*

[28]) Em sua "Discussion avec le P. Ramirez", N. Balthasar (*L'abstraction et l'analogie de l'être,* p. 190), apela à analogia entre Deus e a criatura — "caso misto" por excelência. Não é de admirar, se êle encontra aí reunidas estas características das duas analogias.

[29]) F e c k e s (p. 175) admite igualmente estas interferências de analogias: "Diese Analogie der Proportionalität enthält oft in sich virtuell auch eine Analogie der Attribution." A analogia intrínseca do P. Descoqs é evidentemente analogia "mista" (cf. *Arch. Phil.* IV, pp. 117 ss.). Um excelente exemplo de analogia mista é proporcionado pela relação das virtudes morais com a prudência. Enquanto "habitus", cada uma se define sem relação à prudência (proporcionalidade); enquanto virtudes morais, pelo contrário, definem-se todas em relação à prudência (atribuição). Cf. *De Ver.* a. 12 ad 16; *III Sent.* d. 33 q. 1a. 1; IIa. IIae. q. 50 a. 1 ad 1. — Igualmente, para a caridade: IIa. IIae. q. 23 a. 4 ad 1. — Ainda, as coisas são boas por analogia de atribuição com respeito a Deus, e também em virtude duma analogia de proporcionalidade, por uma bondade que lhes é imanente: 1.ª q. 6. a 4.

http://www.obrascatolicas.com

q. 2 a. 11; cf. *IV Met.* l. 1; *De Ver.* q. 21 a. 4 ad 4; *De Pot.* q. 7 a. 7; Ia. IIae. q. 29 a. 2 ad 1.) Eis a analogia de atribuição pura, afirmada do ser: o acidente só existe em virtude de sua relação para com a substância (ens entis).

Pelo contrário, "a substância e o acidente unem-se analógica ou proporcionalmente dentro do ser porque assim como a substância se refere ao ser que lhe é devido, assim a qualidade ao ser que lhe compete." (*III. Sent.* d. 1 q. 1 a. 1.) Eis ainda a analogia do ser, mas desta vez é a analogia de proporcionalidade. O acidente se caracteriza, então, por sua relação transcendental ao ser que lhe convém: "as relações diversas ao ser impedem-lhe a predicação unívoca." (*De Pot.* q. 7 a. 7.) Considera-se aqui a noção de ser como *ultrapassando* a substância e o acidente, nos quais se realiza proporcionalmente: "Predicado analògicamente das dez categorias, o ser divide-se segundo as suas modalidades diversas. A cada categoria compete um modo próprio de ser." (*I Sent.* d. 22 q. a. 3, ad 2.) Onde percebeu o P. Blanche um "análogo principal" cujo conceito figura na definição dos outros? De bom grado concedemos-lhe que a analogia de proporcionalidade exige uma gradação, logo um grau supremo de realização, no qual a noção análoga se encontrará mais perfeitamente; todavia, negamos que tal grau supremo defina os outros e a própria noção análoga, como quer o P. Blanche.

A não admitir esta dupla analogia do ser, não se compreende a oposição aparente entre *De Ver.* q. 2 a. 11 e *I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 1. Na primeira passagem (citada acima), S. Tomás dá como exemplo *de uma e mesma* analogia, o ser e a saúde. Afigura-se esta assemelhação notável, por todos saberem que o famoso "sanum" se refere à analogia de atribuição *extrínseca*. Ora, no texto das Sentenças, a saúde é dada como exemplo de analogia "secundum intentionem tantum", e o ser, como exemplo de analogia "secundum intentionem et secundum esse." Por que separar em uma passagem o que se une em outra? Evidentemente, porque a noção de ser é susceptível de dupla analogia. Em um caso, considerando a atribuição, insiste S. Tomás na relação de dependência (inerência): "o ser é dito da substância e do acidente enquanto o acidente se refere à substância" (*I*

C. G. c. 34); em outro, considerando a proporcionalidade, acentua a participação *intrínseca* e *desigual* da mesma perfeição: "o ser, dito da substância e do acidente, supõe a existência dessa perfeição em cada um deles, de modo mais ou menos perfeito." [30] Não há mais, aqui, dependência em relação a um analogado principal. Se o acidente é dito "ser", não o é, como há pouco, em razão de uma relação à substância, mas sim porque tem seu modo próprio de existir. Ele é proporcionado ao seu modo de ser, como a substância ao seu, em virtude de uma relação transcendental. (*III Sent.* d. 1 q. 1 q. 1.) Esta interferência, esta coincidência material de duas analogias formalmente distintas, eis o que denominamos "casos mistos". [31]

Importa, além disto, não perder de vista, no que se refere à analogia do ser, que ela se nos apresenta sob um duplo aspecto: o ser-essência e o ser-existência. (E' o que, entre outros, esquece J. Habbel, *Die Analogie u. s. w.;* cf. nossa recensão no *Bull. Thom.*, 1929, p. 536.) Esta dualidade explica por que S. Tomás afirma, ora, que a relação ao Criador não entra na definição (essência dos seres) (Ia. P. q. 44 a. 1 ad 1), ora, o contrário: "à criatura não compete o ser, senão em dependência do Ser supremo, nem é denominada ser senão enquanto imita o Ser supremo." (*I Sent.* prol. q. 1 a. 2 ad 2.)

---

30) Notemos ainda nesta passagem que, falando de atribuição, S. Tomás emprega a expressão "prius et posterius" (una intentio refertur ad aliam per prius et posterius); pelo contrário, falando de proporcionalidade, substitui à primeira expressão esta outra "magis et minus" (differens secundum maiorem vel minorem perfectionem), o que insinua ausência de dependência de uma para com outra.

31) Cf. ainda este texto mui característico: *I Eth.* l. 7: "a bondade se diz das coisas criadas, de três maneiras: (a) e (b) analogias de atribuição pura, com relação ao supremo analogado: "in quantum omnia bona dependent ab uno bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem"; (c) analogia de proporcionalidade sem dependência: "Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam id est proportionem eamdem, *sicut* visus est *bonum* corporis et intellectus est *bonum* animæ. Ideo hunc tertium modum præfert, quia accipitur secundum bonitatem *inhaerentem* rebus, primi vero, secundum bonitatem *separatam*, a qua non ita proprie aliquid denominatur." Eis, portanto, duas espécies de analogias que coincidem "gratia materiæ", o que não impede S. Tomás de opor a dependência à inerência, a desigualdade de relações extrínsecas à desigualdade de participações intrínsecas.

http://www.obrascatolicas.com

Sendo a ordem da existência eminentemente relativa, contingente, somos obrigados a remontar até um primeiro existente, que é O Ser subsistente "causa da existência de todos os seres." (II C. G. c. 15.) O teólogo afirma, portanto, e com razão (creatio terminatur ad esse), um termo único (unum numero), ao qual tudo se refere, nesta linha do ser-*existência*.

Mas há ainda o ser-*essência* do metafísico, dividindo-se em dez categorias. Aí reconhecemos uma analogia de atribuição entre este acidente e sua substância, entre aquele outro e a sua, numa palavra, entre acidente e substância, fazendo esta a função de termo único (cf. I C. G., 32); entretanto, *não é tudo*: a substância e o acidente referem-se ao ser, mas de que maneira? Será como a um termo único, tal qual vimos, há pouco, o ser criado para o Primeiro Existente, e o acidente para a substância? Não, porquanto o ser convém segundo uma participação intrínseca ao acidente e à substância, o que significa que a substância está em relação, não mais com o ser "unum numero", mas com *seu ser*, e o acidente com o *seu*; o ser, aqui, não é mais estritamente uno — termo único — mas é uno "proportione", pois o ser da substância não é o do acidente.[32] E' significativo que, em seu último trabalho, querendo provar que mesmo na analogia de proporcionalidade "o conceito do análogo principal, conceito de perfeita unidade, figura na definição dos outros", o P. Blanche aduza exemplos que, na realidade, são apenas metáforas[33]: nesse caso não há dúvida de que uma das relações defina a outra; nada de admirar, se os exemplos confirmam maravilhosamente a tese![34] E' bem significativo tomar o autor suas metáforas por analogias de proporcionalidade própria. De fato, a respeito de um exemplo, sobre o qual insiste muito (o daquele automóvel denominado auto-lagarta, porque, como o inseto deste nome, "ele anda de rastos"), escreve, prevendo a objeção: "entre a lagarta inseto, e o auto-lagarta, a proporção não é metafórica, mas real, porque o *auto arrasta-se, realmente, como a lagarta.*"[35] E', porém, absolutamente evidente, que ao dizer de um soldado heróico: "é um leão", afirmo que a coragem existe real e intrìnsecamente no soldado, e, entretanto, não deixa por isto de ser metafórica a minha expressão. Por que? Porque a metáfora não consiste na palavra "coragem", mas na palavra "leão". Enquanto me limito a verificar:

o leão é corajoso — o soldado é corajoso
a lagarta arrasta-se — o auto arrasta-se,

não há metáfora, pois que ambos, o soldado e o leão, verdadeiramente são corajosos, a lagarta e o auto "arrastam-se real e proporcionalmente". Mas, então, um dos análogos não define o outro[36]; tenho simplesmente um conceito analógico de "coragem" e de "arrastamento", abstraindo de leão e soldado, de auto e lagarta.[37]

A metáfora só começa no instante em que apelido ao soldado de leão, ao auto, de lagarta, pois é claro que a natureza do leão e do inseto não se encontram no soldado ou no auto, respectivamente; o que há de comum é apenas uma atividade semelhante (Ia. P. q. 33 a. 3). Diversidade total de naturezas, semelhança de efeitos; cabe certamente, então a metáfora, e um dos termos define o outro, pois não posso saber o que seja auto-lagarta, senão mediante o conceito da larva; ignorarei o que seja o soldado-leão,

32) Eis dois textos decisivos: Qd. 2, a. 3: "Hoc nomen ens secundum quod importat rem cui competit esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiæ quidem per se, aliis autem aliter." *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 3 ad 2: "Cum ens prædicetur analogice de decem generibus dividitur in ea secundum diversos modos; unde unicuique generi debetur *proprius* modus prædicandi."

33) Assim a palavra "ailes" se diz do edifício, do nariz, do exército; a palavra "rame" se diz das barbatanas e do avião; a palavra "lagarta", do inseto e do auto.

34) *Art. cit.*, p. 26.

35) Ibid., p. 259. Vê-se despontar a mesma confusão que verificávamos, há pouco, no P. Valensin.

36) Cf. Caetano, op. cit., p. 279: "Ex eo v. gr. quod "principium" dicitur esse id ex quo res fit, aut est, aut cognoscitur et hæc ratio in omnibus quæ principia dicuntur salvatur, principii nomen univocum creditur. Erratur autem quia ratio ipsa *non est una simpliciter* sed proportione et voce... neque enim fieri, *neque esse, neque cognosci, neque ly ex*, unius omnino est rationis sed proportionalis. Et propterea ratio illa in omnibus, utpote proportionalis, salvatur."

37) Não há termo único ao qual se refiram os outros, porque o leão está em relação com sua coragem, e não com a do homem, e vice-versa. Não é exatamente a mesma coragem, nem o mesmo arrastamento, que se encontram respectivamente, no homem e no leão, na lagarta e no auto, ao passo que é exatamente a mesma saúde — numèricamente a mesma — a que se referem o alimento, o ar, a côr, o remédio. Ia. IIae. q. 20 a. 3 ad 3.

http://www.obrascatolicas.com

se não o percebo através da coragem da fera. Mas é claro que saímos da questão que era saber se na proporcionalidade *própria* um dos termos definia o outro.

Parece, portanto, que podemos manter, com toda segurança, a oposição que tradicionalmente separa as duas analogias: na atribuição, há várias relações para um termo único; na proporcionalidade, ausência de termo único, mas simplesmente relações proporcionadas entre si.

III. FUNDAMENTO ONTOLÓGICO, ABSTRAÇÃO E UNIDADE DO CONCEITO ANALÓGICO.

Como se justifica a predicação analógica? — Se a analogia não é concepção arbitrária do espírito, algo deve haver na realidade que a justifique e lhe confira um valor objetivo.

De modo geral, toda analogia supõe duas condições ontológicas: 1.° uma pluralidade real de seres, e portanto, entre estes, uma diversidade essencial — o monismo é o inimigo nato da analogia; — 2.° no seio desta multiplicidade, desta desigualdade, uma relativa unidade.

Fundamento "remoto" que se encontrará, proporcionalmente, em cada modo de analogia.

Quanto à atribuição, não há dificuldade. Os textos de S. Tomás, citados acima, proclamam que esta analogia repousa, objetivamente, sobre um *laço causal* (causalidade extrínseca, como precisamos). E' ele que aproxima coisas, por si disparatadas, e as ordena, em função de um termo único. Quando falamos de um ato mau, de um mau livro, de uma paixão má, unificamos, em um conceito, realidades diversas. Em que nos baseamos? Em uma pluralidade de relações ao ato voluntário, no qual se encontra, formal e ùnicamente, o mal moral. Aí temos a unidade relativa de uma multiplicidade real.

Pelo contrário, quando, em virtude da analogia de proporcionalidade própria, unimos em uma perfeição comum — por exemplo, a "vida" — vários seres diferentes — por exemplo, a planta, o animal, o homem, o anjo — não é mais em razão de diversas relações a *uma só* perfeição *realizada*, mas sim em razão de uma série de *realizações* diversas, pois que a planta vive, como o animal, como o anjo. Segue-se daí, então, que poderemos agrupá-los sob um mesmo rótulo? Evidentemente não; pois que o anjo não vive do mesmo modo que a planta. Haverá, então, simples coincidência verbal? Também não, pois a esta semelhança no conceito corresponde também uma semelhança na coisa. A diversidade das manifestações não nos deve fazer esquecer o que têm de comum. Cumpre observar aliás que não se passa de um grau da vida ao outro — como de uma espécie à outra — pela adição de diferenças heterogêneas, mas simplesmente pela explicitação das diversas modalidades inclusas de antemão no seio de uma mesma perfeição [1], pois nenhuma das realizações possíveis deixa de estar confusamente expressa pela noção analógica. Os fenômenos vitais são diferentes na planta e no homem; mas não são, por isto, formalmente menos vitais; o que os diferencia é ainda a vida; tudo se passa como se, de um extremo ao outro da série, a vida desenrolasse, por uma espécie de dinamismo interno, uma infinidade de modos imanentes, e, em se precisando, se enriquecesse interiormente, sem adições extrínsecas.

Chegamos assim a uma primeira conclusão: na base de um conceito analógico encontra-se uma realidade (vida, bondade, ser, etc.), que se desenvolve segundo modos *diversos*, porém *imanentes*. [2] Esta imanência fundamenta a unidade; a diversidade, porém, impede a identidade absoluta. Unidade, já que não saímos da perfeição analógica: nada lhe é superposto; unidade, entretanto, muito relativa, porquanto a perfeição varia fundamentalmente em cada uma de suas realizações.

---

1) "Æquivocum dividitur secundum res significatas, univocum vero dividitur secundum differentias, sed analogum dividitur secundum diversos modos." I Sent. d. 22 q. 1 a. 3 ad 2.

2) "In analogis considerantur non diversæ realitates, sed diversi modi essendi ejusdem realitatis." De Pot. q. 9 a. 2 ad 6. "Inveniuntur aliqua addere supra ens, quia ens contrahitur per decem genera quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquod accidens vel aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei." *De Ver.* q. 21 a. 1.

http://www.obrascatolicas.com

Desta doutrina, várias consequências se deduzem. Os modos fundamentam a proporcionalidade: nasce a pluralidade de relações semelhantes, do fato de cada analogado exprimir a perfeição a seu modo; não encontramos no animal exatamente a mesma vida que no vegetal; guardadas as proporções, porém, é a mesma, isto é, como convém a um ser mais complexo. Dada a comensuração absoluta entre a natureza de cada analogado e seu modo de participação, verifica-se que esta será mais ou menos perfeita, segundo o lugar ocupado pelo analogado na escala das essências. Daí, inevitável e fundamental *desigualdade*: "... a noção comum existe em cada qual destes seres, porém de maneira diversa, mais ou menos perfeita." (*I Sent.* d. 19, q. 5 a. 2 ad 1.) Esta gradação, porém, nada tem que ver com a variabilidade observada no caso de uma noção unívoca. Sabe o artista consumado fazer vibrar uma corda de modo a tirar dela um som forte, que, pouco a pouco, se esvanece e morre: varia a intensidade, mas é sempre a mesma nota. Deveremos conceber assim a emanação da vida, originando-se de Deus, para vir perder-se no mundo vegetal onde, diz Dionísio, surpreendemos-lhe um longínquo eco? (Ia. P., q. 18, a. 1, s. c.) A menos de abraçar o panteísmo, claro está que não admitiremos como bastante uma desigualdade puramente acidental. Por si sós, os "maxima" e os "minima" jamais quebram a univocidade (*I Sent.* d. 35 q. 1 a. 4 ad 3); importa, para tal, descer à raiz mesma do ser.[3] "A semelhança entre a criatura e Deus é inferior à semelhança unívoca; 1.º porque ambos não participam da mesma perfeição como dois corpos aquecidos pelo mesmo calor; ao contrário, a perfeição existe em Deus por essência e na criatura por participação; 2.º a perfeição participada pela criatura dista daquela que se identifica com o mesmo Deus, como o calor do fogo, do calor solar." (*De Pot.* q. 7 a. 7 ad 2; *De Anima*, a. 7 ad 6; *I Sent.* d. 8 q. 2, exp. lit.; Ia. P. q. 4 a. 3.)

À nossa pergunta inicial: sobre que bases ontológicas deve apoiar-se a analogia de proporcionalidade própria — cumpre responder, em última análise: deve existir objetivamente uma perfeição que satisfaça às três condições seguintes: 1.º participação intrínseca em cada analogado; 2.º conforme modos essencialmente diversos e graduados; 3.º de tal maneira, porém, que neles nada seja extrínseco à perfeição analógica em que se unificam.

Pode-se chegar ao mesmo resultado por caminho algo diverso. A palavra "analogia" evoca infalìvelmente a idéia de semelhança. Ora, a semelhança é uma relação causada em sujeitos distintos, pela comunidade na forma (I P., q. 4 a. 3; *I Sent.* d. 2, exp. lit.; *I Met.* l. 12, etc.). O que importa, em nosso caso, é menos a relação do que a forma que a fundamenta (*De Pot.* q. 2 a. 4 ad 3). Podemos assim estabelecer uma escala. Semelhança unívoca, tendo por base a comunhão em uma mesma forma específica ou genérica; totalmente perfeita, quando houver medida comum (igualdade); menor, porém, quando houver diferença de intensidade (*X Met.* l. 4); e menor ainda, por fim, quando a comunidade for puramente genérica (Ia. P. q. 4 a. 3). Muito mais remota ainda será a semelhança analógica, chamada por S. Tomás "similitudo dissimilium", fundando-se, não mais sobre a unidade de espécie ou de gênero, ainda que mui remota (*De Ver.* q. 2 a. 11 ad 2), mas sobre uma participação fundamentalmente desigual, sendo um analogado tal por essência, e o outro, sendo tal por imitação (*De Pot.* q. 3 a. 4 ad 9; *I Sent.* d. 48 q. 1 a. 1; *II Sent.* d. 16 q. 1 a. 1, ad 3); no seio mesmo da semelhança proporcional reina ainda a analogia, pois que na proporcionalidade própria é uma perfeição essencial que é proporcionalmente comum, ao passo que a metáfora não aproxima naturezas, mas simplesmente efeitos. (*II Sent.* d. 34 q. 3 a. 1 ad 2; Ia. P. q. 18 a. 1 ad 3; *De Pot.* q. 9 a. 3 ad 1.)

Convém notar que a semelhança analógica, tal qual se estuda no tratado de Deus, tem um fundamento ontológico "misto"; é graças a um esforço de análise, que chegamos a isolar atribuição e proporcionalidade. Na realidade das coisas, a semelhança entre a criatura e o Criador supõe conjuntamente: *uma participação intrínseca e uma dependência da parte da criatura*: "Os efeitos de Deus a ele se assemelham enquanto *são* seres" (Ia. P. q. 4 a. 3); "as criaturas se assemelham de qualquer maneira à natureza divi-

---

[3]) Cf. *De Pot.* q. 7 a. 7 ad 3: quando o mais e o menos destróem a univocidade. Cf. ainda M a i m ô n i d e s, *Guide*, I, c. 35, p. 130; c. 56, p. 228.

http://www.obrascatolicas.com

na pelo fato que *são* seres em virtude do *ser* primeiro; são *boas* em virtude *do* bem primeiro e assim por diante." (*De Pot.* q. 3 a. 4 ad 9.) O caráter complexo ou misto desta semelhança encontra-se talvez indicado do melhor modo no texto seguinte, do comentário sobre o Salmo 34, v. 7: "as perfeições que em Deus e no homem se assemelham, pertencem ao homem mui remotamente. Como se disséssemos: existes como Deus existe, porém a tua existência é participada, a de Deus é essencial. Temos, pois, a semelhança dos dissemelhantes." Deus é, e tu também és; não há, portanto, atribuïção pura, mas verdadeira proporcionalidade própria; Ele, entretanto, é seu ser, e tu participas do ser; portanto, não há proporcionalidade pura, mas atribuição, relação de dependência, pois o participado é causado por aquele que é por essência.

Haveria que aprofundar estes problemas e ventilar outras questões; mas seria ultrapassar os limites de simples e humildes "prænotanda". Aliás, o que principalmente nos preocupa na presente obra, é menos um debate metafísico que as questões de crítica teológica, menos a analogia do ser, do que a analogia, como meio de conhecer a Deus. E' certo que esta supõe aquela, e assim devíamos indicar-lhes a conexão; mas quererá o leitor desculpar, se o remetermos aos trabalhos mais pormenorizados dos filósofos.[4]

Abstração e unidade do conceito analógico. — "Nada mais difícil de determinar com exação, do que a natureza particular da abstração analógica, de modo a diferenciá-la sempre da do unívoco."[5]

Devem todos concordar sobre dois pontos: 1.º Nos sujeitos em que se realiza, a perfeição analógica é simplesmente diversa; o unívoco, pelo contrário, é idêntico. — 2.º Entre um gênero e sua diferença há distinção adequada. Ao invés, o conceito analógico representa objetos essencialmente diversos, não por diferenças que lhes sejam extrínsecas, mas o ser como tal, formalmente real e ser." (Descoqs, p. 233.) Assim as notas "por si, em si, em outro", que distinguem tão profundamente o ser por essência, o ser-substância, o ser-acidente, não são estranhas ao ente (*De Ver.* q. 1 a. 1; Ia. P. q. 3 a. 5). "Aquilo, pelo qual os seres diferem assim positivamente, não é apenas o ser por identidade, mas o ser como tal, pormalmente real e ser." (Descoqs, p. 237.) Aí estão dois dados incontestáveis, a que toda teoria ulterior, longe de contradizer, deverá aproveitar. Ora, parece-nos evidente que, nestas condições, uma abstração imperfeita, uma unidade proporcional, são as únicas possíveis.

4) Cf. os artigos citados de Le Rohellec; Manser; Balthasar (*L'être*, etc., p. 20); Garrigou-Lagrange, *Applicationes doctrinae de actu et potentia* (Acta primi congr. thom. intern., Roma, 1925, p. 33); em sentido contrário: Descoqs, *op. cit.*, pp. 292 ss.

5) P. Gentile, *L'analogie de l'être*, p. 21. — Sobre toda esta questão, cf. Caetano, *In De Ente et Essentia*, q. 1 (ed. de Maria, p. 2-21); *De Non. Anal.*, c. 5; *Op. de Conceptu Entis;* Capreolus, d. 2 a. 1 ad arg. contra nonam conclus.

1.º *São possíveis.* — Na verdade, poder-se-ia duvidar. O termo "vida", por exemplo, encobre em Deus e no homem realidades de tal modo diversas, que seria lícito nos perguntar com inquietude se há aí algo além da pura homonímia. E somos forçados a concordar que a abstração é impossível, a considerarmos os análogos absolutamente. E' concebível apenas um conceito que faça abstração do que são os análogos em absoluto, para representar o que possuem de proporcional: "a abstração analógica não nos apresenta uma noção perfeitamente una, mas uma noção proporcionalmente una designando relações semelhantes entre realidades diversas. Ao raciocinar como segue: toda perfeição está em Deus, ora a sabedoria é perfeição pura, logo... o conceito de "sabedoria" não designa esta ou aquela sabedoria particular, mas a sabedoria proporcionalmente, isto é, as diversas sabedorias no que têm de proporcional." (Caetano, *De Non. Ana.* pp. 262, 267.)

2.º *São as únicas possíveis.* — Perguntamo-nos de que maneira poderia a inteligência, sem perder contacto com o real, construir um conceito analógico, perfeitamente abstrato e uno, distinguindo-se do conceito genérico, apenas por subtis diferenças. Para tal, deveria a noção analógica não sofrer alguma modificação em sua essência, conforme é atribuída a tal ou tal analogado. Ora, evidentemente não é este o caso. Longe de permanecer imutável, ela varia. A noção de ser, por exemplo, significa uma essência, e "conota" a existência. Ora, salta aos olhos que esta relação à existência é vária, conforme se trata do possível ou do atual,

http://www.obrascatolicas.com

do criado ou do incriado, da substância ou do acidente. Quando atribuo o predicado "ser" a estes diversos analogados, claro é que o atribuo na medida e da maneira que ele aí se realiza; do contrário, minha afirmação seria falsa, e não designaria um analogado de preferência a outro. Entretanto, esta medida e esta maneira são simplesmente diversas! Logo, a noção de ser não se mantém idênticamente a mesma — como se mantém a noção abstrata de "animal", quando o atribuo ao rato ou ao elefante.

Sem dúvida pretende-se conservar apenas "um aspecto comum", deixando de lado as diferenças. Mas qual o meio de negligenciá-las, se elas se acham tão formalmente incluídas na perfeição analógica, quanto este pretenso aspecto comum? (*III Met.* l. 8.) E' querer que uma noção faça abstração de si mesma: coisa tão impossível quanto saltar além da própria sombra. Semelhança e dissemelhança estão indissolùvelmente ligadas, é uma utopia pretender dissociá-las; mais ainda, é ser vítima de uma ilusão espacial, como se o análogo fosse em parte unívoco, em parte equívoco. O conceito objetivo não é vazio, tem um conteúdo, representa alguma coisa; ora, como representar, como perfeitamente uno, algo que *é* essencialmente diverso? Parece-nos verdadeiro "logicismo".[6] Se, ao considerarmos a forma de uma argumentação analógica, não perdemos de vista a matéria, verificaremos que ela exige um termo médio proporcional; pelo contrário, encarando apenas a forma, chega-se a um termo médio estritamente uno; excesso de abstração que leva a conceitos sem dúvida unívocos, mas que perderam contacto com a realidade; entes de razão, inaplicáveis ao real que é múltiplo. Aliás, será tal ficção ainda um conceito, ou simples *palavra*, acompanhada de imagem genérica?

No fundo, o caráter quimérico deste conceito é equivalentemente confessado quando invocam uma "univocidade puramente lógica."[7] Por outro lado, não nos leva esta concepção à analogia de desigualdade, na qual corresponde uma univocidade "lógica" a uma analogia "física"?

Um autor, que certamente não tem preconceitos tomistas, o P. Descoqs, afirma que, se esta univocidade "significa alguma coisa, é apenas o resultado de um artifício do espírito, desprovido de qualquer utilidade metafísica. A abstração que supõe entre o *ens* e seus modos, nenhuma espécie de fundamento possui... Logo, contentar-se com esta univocidade, para resolver o problema do uno e do múltiplo, no intuito de tornar inteligível o conceito de ser, equivale evidentemente a renunciar à explicação total do assunto, e a desconhecer a natureza verdadeira do conceito de ente."[8] Importa concluir, portanto, que a noção analógica não abstrai totalmente de seus inferiores e de suas diferenças, mas as implica confusamente. Confuso não significa, aqui, obscuro, mas indeterminado, precisamente por causa da abstração imperfeita. Também o gênero é indeterminado, mas as diferenças nele se encontram apenas em potência, e lhe vêm de fora; o conceito analógico, porém, já significa atualmente todos os analogados, sem determinar, porém, tal ou tal modo de realização. "O ser não se comporta, em relação aos seus modos, como o gênero se refere a suas espécies. A espécie adita uma diferença que está fora da noção genérica, enquanto os modos diversos do ser nada lhe ajuntam que lhe seja extrínseco." (*De Pot.* q. 3 a. 16 ad 4.) Numa palavra, cada um dos modos do ser *existe*, muito diversamente sem dúvida, mas, enfim, existe formalmente, e por aí assemelha-se a todos os outros, é represen-

6) Sobre o logicismo, cf. *I Gen. Corr.*, l. 3 in fine.

7) Em um artigo, habilíssimo aliás, (*Duns Scot métaphysicien, Rev. de phil.*, juillet, 1929), tenta mais uma vez o P. Belmond valorizar esta doutrina. Pretende o R. P. que, se os tomistas não chegam a conceber o ente estritamente uno, é por não possuírem uma faculdade de abstração bastante poderosa. — Não nos parece. A razão é apenas que, fundamentalmente realistas, repugna-lhes especular com um conceito de ser, que, como confessa Belmond, "é desprovido de essência", nenhum conteúdo possui, "e. nada representa". De outro lado, diz-nos que: 1.º por não admitirmos esta univocidade "lógica", nossos silogismos teriam quatro termos; v. gr. quando digo: o mundo existe por Deus; logo Deus existe, se o predicado não tem exatamente o mesmo sentido, em ambas as frases, perpetrei um sofisma; — 2.º a univocidade lógica não traz consigo a univocidade *a parte rei*. — Afirmações dificilmente conciliáveis. Quando digo: o mundo existe, logo Deus existe, tenho em mente afirmar uma existência *a parte rei*, e não uma existência lógica. Se, pois, o predicado tem exatamente o *mesmo* sentido, importa que ele corresponda à mesma realidade. Se não corresponde à mesma realidade, nossas provas de Deus nenhum valor metafísico revestem. Parece-nos, pois, que com esta univocidade lógica só podemos obter lógica: e permanecemos encerrados entre os entes de razão. Impossível descer ao terreno profundamente *real* da ontologia.

8) *Op. cit.*, p. 217, n.; p. 288. Esta questão da univocidade lógica foi superiormente tratada pelo P. Petazzi, S. J. (*art. cit*).

http://www.obrascatolicas.com

tável com os outros por um conceito que não significará diretamente um dentre eles, mas sim a todos, confusamente, como proporcionais que são. Deixasse ele de ser confuso, desapareceria o conceito, para dar lugar a uma multidão de idéias, que exprimiriam claramente cada modo, com suas razões diferenciais. Cumpre, portanto, "confundir" estas diferenças, se queremos obter *um só* conceito imperfeito, proporcional, indeterminado, mas que nos torna possível o conhecimento analógico.

IV. O CONHECIMENTO POR ANALOGIA.

Tríplice aspecto da analogia. — Poderíamos, licitamente, distinguir na analogia um tríplice aspecto: o primeiro, prende-se à lógica; o segundo, à metafísica, e o terceiro, à psicologia e à criteriologia. Assim o exige a universal preeminência da analogia. Coextensiva ao ser, deve ela estender-se aos diversos domínios da filosofia, cada um refletindo, a seu modo, e realizando em sua ordem a noção geral: semelhança proporcional. Será necessário insistir sôbre a interdependência destes três aspectos? Longe de se oporem, eles se sobrepõem: a analogia entre as coisas gera a analogia entre as idéias, justificando a denominação por analogia.

"O Proporcional medeia entre o excesso e o defeito, pois a proporção é a igualdade de relações." (*V Eth.* l. 5.) Encontrar-se-á, pois, a analogia colocada entre dois extremos: será uma doutrina de justo meio; eis por que não interessa aos filósofos modernos: adotaram, no sentido do racionalismo ou do empirismo, posições por demais acentuadas, para que admitam ser possível dominar esses excessos. Parecer-lhes-á a analogia deplorável compromisso, consagração da mediocridade intelectual. Pelo contrário, todo aquele que tiver praticado este método aristotélico-tomista, compreenderá, na plenitude de seu sentido trágico, o desafio de Pascál: "Quem mantém o justo meio? Que apareça e o prove!" E' necessário, com efeito, para bem manejar a analogia uma flexibilidade de espírito quase infinita, um senso exato das transposições. Apoderar-se de uma série de verdades para pô-las em proporção com uma ordem de realidade essen-

cialmente diversa, exige muito reajustamento, muito equilíbrio a manter! Não são, por certo, os tomistas que querem impor à metafísica o método geométrico; pelo contrário, estão sempre à procura de conceitos "maleáveis, móveis, quase fluidos" — como diz Bergson — e a tendência à homogeneidade, denunciada por este filósofo, lhes é totalmente alheia.[1] As soluções fabricadas de antemão, as deduções apressadas, são a negação mesma da analogia, que afirma, antes de tudo, a heterogeneidade das coisas, a impossibilidade de passar do idêntico ao idêntico, a necessidade de um esforço sempre novo de proporcionamento. De proporcionamento, dizemos nós, e por aí corrigimos as concepções de Bergson, no que apresentam de exagerado. Se não nos precavêssemos, o mestre francês nos arrastaria à equivocidade radical. Ao contrário, a analogia move-se no "simpliciter diversum", mas para nele encontrar o "secundum quid unum"; ela pretende ordenar a diversidade; na multiplicidade do real, busca a unidade relativa, no dissemelhante, a semelhança proporcional. E assim afirma-se, uma vez mais, como a doutrina do justo meio.

Do ponto de vista lógico, os escolásticos estudam a analogia na primeira parte de seus tratados, por ocasião do termo mental. Este divide-se, entre outros, em "unívocos" e "equívocos"; o "terminus æquivocus" subdivide-se, por sua vez, em "æquivocus a casu", pura equivocação, e "æquivocus a consilio", equívoco propositado ou análogo. Examinada sob o ângulo da univocação, a analogia opõe-se, pois, ao unívoco (sinonímia) e ao equívoco puro (homonímia). Mas sob pena de se limitar a ser um jogo de palavras, esta predicação deverá ter um fundamento ontológico, por mais tênue seja ele. A metafísica considerará, pois, não mais modos de atribuição, senão modos de ser, analogias entre as coisas, e não mais entre os termos; a analogia metafísica suporá uma perfeição, a se realizar proporcionalmente em vários entes diversos. Oposta, como vimos, ao unívoco e ao equívoco, opõe-se consequentemente a analogia ao monismo, negador da multiplicidade essencial das coisas, e ao agnos-

---

[1] "Peccant qui *uniformiter* in tribus speculativæ partibus (sc. physica, mathematica et metaphysica) procedere nituntur." Boet., *De Trin.*, q. 6 a. 2.

http://www.obrascatolicas.com

ticismo, para o qual o ser é um "flatus vocis", as essências não existem objetivamente, ou são totalmente heterogêneas por não comungarem nessa realidade primordial que é o ser.[2]

Resta o ponto de vista do conhecimento, inseparável, aliás, dos dois outros, e que será denominado psicológico ou criteriológico, conforme o filósofo considerar-lhe a natureza ou o valor. A analogia, como método de pensar, opõe-se ao antropomorfismo e ao simbolismo. Importa nos determos aqui, porquanto está em foco o instrumento mesmo de nossa pesquisa.

Que é o antropomorfismo?[3] — E' bem conhecido o dito zombeteiro de Xenófanes: "Os etíopes fabricam deuses de cabelos pretos e nariz achatado; os traças, ao invés, pintam-lhes cabelos ruivos e olhos azuis, e tivessem mãos os animais, soubessem pintar e esculpir, não há dúvida de que os cavalos fariam ídolos de forma equina, e aqueles dos bois ostentariam forma bovina."[4] Após a descrição, venha a definição. Silvestre de Ferrara formulou-a, breve e completa: "Antropomorfismo é vocábulo grego, composto de "antropos", que significa homem, e de "morfê", que significa forma. Foram assim chamados os que representavam a Deus sob forma humana"[5]; resulta daí, que o antropomorfismo é a doutrina dos que *concebem Deus e o homem, por um conceito unívoco*. Por ordem de gravidade decrescente, podemos distinguir três formas deste erro: materialista, psicológica e metafísica. Na primeira, entram aqueles que "figuravam Deus com traços corpóreos" (*I C. G.*, c. 20), ou, como se exprime S. Agostinho: "aquilo que aprenderam das realidades corpóreas — seja pela experiência sensível, seja pelo intelecto humano auxiliado pela diligência, a vivacidade, a arte — alguns há que forcejam por transferi-lo às realidades espirituais, querendo medir e julgar estas por aquelas." (*I De Trin.*, c. 1.)

Fácil seria aos amigos das classificações desmembrar este erro em múltiplos grupos, conforme é a divindade imaginada a modo de um ser inanimado (feiticismo), de um animal (egípcios), de um homem (mitologia grega, judeus carnais), etc. (Cf. *In Rom.* I, v. 23.) O antropomorfismo psicológico é igualmente descrito por S. Agostinho: "outros há também que pensando em Deus — se é que pensam — pautam-se pela natureza da mente e dos afetos humanos. Vítimas deste erro, imaginam, ao discutir sobre Deus, regras disformes e falazes" (l. c.). E' supérfluo mostrar que o Antigo Testamento atribui a Deus uma multidão de antropomorfismos.

Enfim, a terceira forma de antropomorfismo (infinitamente mais elevada que as outras), é tanto mais perigosa, quanto é subtil, pelo que dela trataremos especialmente.

E' ele um pensamento quantitativo, que estabelece a perfeita homogeneidade das coisas, que reduz o diverso ao mesmo: a potência, por exemplo, será um *pequeno* ato[6], e o homem, um *pequeno* Deus. Segue-se disto que, por simples aumento da potência, passaremos ao ato; fazendo crescer o homem até ao infinito, obteremos Deus. Implícita ou explìcitamente, professa-se a *univocidade do ser*. As perfeições incriadas não diferem, pois, das nossas, senão pelo grau; logo, um progresso contínuo, cada vez mais intenso, acaba — pelo menos teòricamente — por nos fazer atingir as raias do divino. A analogia reduz-se a mera desigualdade, e a proporção antropomórfica pode esquematizar-se desta forma:

$$\frac{A\ (divino)}{a\ (humano)} = \frac{superlativo^{7}}{positivo}$$

Teremos sobejas ocasiões de insistir sobre este ponto.

2) Este aspecto ontológico do problema foi tratado em particular por Garrigou-Lagrange, *La première donnée de l'intelligence d'après saint Thomas* (Mélanges Thom., Paris, Vrin, 1923, p. 199-217); cf. Balthasar, *L'être*, pp. 3 ss.

3) Limitamo-nos naturalmente a descrever o "teantropomorfismo"; é claro, porém, que o antropomorfismo é uma tendência que se manifesta em todos os sectores (vg. Le Dantec, *Homologie et Analogie* [Rev. phil., maio 1900] denuncia pp. 471 e 476, "o pecado de antropomorfismo" em biologia).

4) Theodor., III, 73; Clem. Alex., *Strom.*, V. 110; VII, 27. Cf. *Sabedoria*, 13, 1-9.

5) In I C. G., c. 20; cf. IIa. IIae., q. 188, a. 5. O termo "antropomorfismo" parece ter sido criado por Philo (Neumark, Gesch. d. jüd. Phil. d. Mittelalt, II, 452).

6) Lembremo-nos das teorias de certos escolásticos atribuindo à matéria prima um ato entitativo imperfeito, o que equivale a identificar o ato com a potência. Cf. Doncoeur, *La théorie de la matière et la forme chez G. Occam* (Rev. sc. phil. th., janeiro, 1921, p. 40).

7) Cf. Maimônides, *Guide*, I, c. 65, p. 228; cf. c. 1. p. 33-34; c. 45, p. 130, etc.

http://www.obrascatolicas.com

Fontes do antropomorfismo. — Depois de brevemente enumerar as seitas antropomorfistas, S. Tomás adita: "a ocasião de todos esses erros foi o fato de deixarem-se guiar pela imaginação ao pensar nas coisas divinas. Ora, a imaginação só pode representar o corpóreo; logo, devemo-la abandonar ao meditarmos sobre o incorpóreo."[8] Pascal exprime a mesma verdade do seguinte modo: "A imaginação amplia os pequenos objetos, até encher com eles nossa alma, por uma apreciação fantasista; e, por uma temerária insolência, reduz os grandes objetos a seu próprio tamanho: *como quando se fala de Deus.*" A teologia antropomórfica é pois a teologia da imaginação. Veredito muito sumário, sentenciou um douto filósofo. Tenho a *idéia* de "vontade humana", atribuo esta *idéia* tal e qual a Deus; sou, sem dúvida, um antropomorfista; mas onde, por favor, está o pensamento imaginativo? Aí está, no âmago do vosso espírito! Superficialmente, pode-se conceber um antropomorfismo que se refira apenas às idéias; mas esta possibilidade especulativa vem embater-se contra uma impossibilidade psicológica.

Todo o movimento da inteligência, quando pensa em Deus, tende a concebê-lo como o Altíssimo, o Mais Alto possível. Assim que constatamos ter sido frustrada esta tendência, é mister concluir que um obstáculo paralisou o voo de nosso espírito. Voltemos agora ao nosso objetante. A não ser que esteja gracejando, se Deus *é,* para ele, tal como o diz, deverá concluir que sua inteligência, que, fiel à própria natureza de faculdade do ser, se instalaria, desde logo, no transcendental, se detém, de fato, a meia encosta, pois atribui a Deus, simplesmente, uma idéia humana, ratificando assim uma concepção que por si ela rejeitaria com horror. Como interpretar tal fato, senão como o paralisar-se de seu anseio natural? Paralisado por quem, senão pelas faculdades sensíveis? O estádio "pré-lógico", a mentalidade "primitiva" exprimem, porventura, outra coisa senão a miséria de uma alma entorpecida pelo corpo? Como os morcegos, ao faltar a luz solar, assim enxameiam as imagens no espírito, desde que a luz intelectual não é bastante intensa. (Cf. A g o s t i n h o, *VII De Trin.*, c. 6.) E essa invasão dos fantasmas

8) I C. G. c. 20; B o e t., *De Trin.* q. 6 a. 3; *De Pot.* q. 3 a. 19; *Div. Nom.*, c. 3 l. 1 (Vivès, p. 420), c. 7. 1. (Vivès, pp. 516).

imaginativos é tão inevitável, quanto desastrosa, porquanto nossa inteligência tem por alimento o sensível (connutritur sensibus a principio. *Div. Nom.* c. 7, l. 1.) Seu objeto é a essência das coisas materiais, abstraída das representações imaginativas; daí, a conaturalidade de nosso pensamento para as realidades corporais. (Ia. Iae., q. 52 a. 1; *I Sent.,* d. 34 q. 3 a. 1.) Tal é a única significação admissível da crítica bergsoniana: fazer a inteligência perceber sua tara original, que é a dependência em relação à imaginação quantitativa.[9] Meditemos a conexão entre estas duas proposições de S. Tomás: "é natural ao homem receber dos sentidos seus conhecimentos *e* lhe é dificílimo ultrapassar o sensível."[10] E' fácil confundir o conceito com a coisa percebida, tanto mais fácil, quanto mais a imagem é imaterial (imagens verbais ou imagens genéricas). Mais fácil ainda é passar das idéias de ordem metafísica ou matemática — verdadeiras *idéias,* embora carregadas ainda de quantidade — às idéias qualitativas da metafísica.[11] Nossos filósofos modernos distinguem dificilmente as duas operações — que diferem, todavia, como dois mundos: *representar-se* imaginativamente uma realidade, e *compreendê-la* intelectualmente. Do mesmo modo, por falta de distinção adequada entre os diversos modos de abstração própria às diversas ciências, passam unìvocamente de um domínio do pensamento a outro; donde os cartesianos impõem à filosofia o método matemático e os empiristas pretendem resolver os problemas metafísicos apelando para processos experimentais. Parece realmente es-

9) O pior é que Bergson foi vítima da própria doutrina. À força de aproximar imaginação estática e inteligência, ele acabou por confundi-las, desconhecendo a possibilidade de um pensamento conceitual menos imerso na matéria, mais subtil.

10) III C. G. c. 119; cf. M a i m ô n i d e s, *Guide* I, c. 49, p. 176: "A percepção do que é isento de matéria e inteiramente desnudado de corporeidade é dificílima ao homem — a não ser, após um grande exercício — e particularmente para aquele que não distingue entre a inteligibilidade e a imaginação, e que, na maioria dos casos, só se apóia sobre a percepção da imaginação... Tais homens — e *são a maioria dos que estudam* — jamais têm uma idéia exata de assunto algum, e nenhuma coisa obscura se aclarará para eles." Cf. *De Ver.* q. 10 a. 12.

11) B o e t., *De Trin.* q. 6 a. 2: "... quia secundum definitivam rationem non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili et, remotis conditionibus sensibilibus adhuc remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod judicium sumatur secundum id quod demonstrat imaginatio. Hujusmodi autem sunt mathematica."

http://www.obrascatolicas.com

queecerem as diferenças radicais que separam certas categorias de ciências. E' este, podemos dizê-lo, um dos vícios do pensamento moderno.[12] Com inevitável necessidade, entregam-se aos raciocínios unívocos, e quando conseguem elevar-se acima do sensível concreto, não podem ultrapassar a quantidade abstrata; a representação imaginativa, que devia ser um trampolim, torna-se um empecilho.[13] E vemos espíritos, de tal modo fascinados pelas miragens fantasiadas por uma imaginação ardente, que soçobram no monismo absoluto; triunfa então o pensamento quantitativo, a perfeita *univocidade*, como já exigia Parmênides. (*I Met.*, l. 9.) Transposta para a teologia, esta atitude gerará o antropomorfismo, sempre a imaginar o incriado como homogêneo ao criado, com distinção apenas da intensidade diversa. A tendência à univocidade continua a ser a grande tentação de todo pensamento especulativo[14]; a imaginação é uma escrava que não se resigna à sua sorte, insurgindo-se a cada instante: a imaginação revoltada e triunfante, o primado da univocidade sobre a analogia, eis o antropomorfismo.

Que é o simbolismo? — Ninguém ignora que *sýmbolon* quer dizer indício, marca, sinal de reconhecimento, em suma, tudo o que representa uma coisa diferente de si. Poder-se-ia recapitular aqui tudo o que ensina a lógica aristotélica sobre o "sinal e suas divisões". Duas observações bastarão para o presente estudo: o símbolo é antes "um sinal instrumental" do que um "sinal formal", pois que devo conhecer o ramo de oliveira como tal, antes de conhecê-lo como símbolo de paz, ao passo que a coisa significada pelo "sinal formal", é conhecida ao mesmo tempo que ele, e nele, tal é, por exemplo, o conceito ou verbo mental. Ademais, é evidente que o símbolo não é um sinal puramente natural, mas escolhido pelo costume ou pela convenção. Exemplos: os estandartes, as notações matemáticas ou químicas. Encontra-se, por vezes, entretanto, um amálgama de convencional e natural; é o caso das alegorias, dos símbolos religiosos; não se escolhe, então, arbitràriamente qualquer coisa, para significar uma outra realidade, mas prefere-se algo, que por sua natureza prefigure, de algum modo, o que deverá representar daí por diante.[15] Temos uma ilustração teológica e mesmo divina, nas "missões visíveis" do Espírito Santo. Porque convinha "que as missões invisíveis des pessoas divinas fossem manifestadas por criaturas visíveis" (Ia. P. q. 43 a. 7), então, o Espírito Santo "foi mostrado por certas criaturas, como por símbolo adrede estabelecido." (Ib. ad 2.) Deus poderia certamente ter escolhido uma criatura qualquer como símbolo, sua paternal providência, porém, preferiu o que, por natureza, insinuasse uma idéia mais vizinha da realidade oculta. Assim é que "foi feita a missão visível a Cristo no Batismo, para manifestar o poder de Cristo de conferir a graça pela regeneração espiritual... Aos Apóstolos foi feita a missão sob forma de vento impetuoso para patentear o poder de ministério... e sob forma de línguas para mostrar o ofício doutrinal."[16] Já dissemos umas poucas palavras sobre o simbolismo dos místicos; notemos ainda que, para eles, os sinais acabam por se tornar "sinais naturais e formais" dos mistérios, nos quais o Criador nos aparece como em um reflexo.[17] O universo torna-se um imenso sacramento. Para nos convencermos, basta reler o *Rationale* de Durand de Mende, ou melhor ainda, o Cântico do Sol.

O Simbolismo Teológico.[18] — Apesar da semelhança do nome, o simbolismo teológico é o oposto do religioso,

12) Cf. J. Maritain, *Les degrés du Savoir.* Paris, 1934. E isto é verdade, não só para o pensamento anti-escolástico, mas até para certos comentadores de S. Tomás. Se alguns dentre eles foram levados a tomar posições opostas ao mestre, não terá sido porque não se precaveram suficientemente contra as surpresas da imaginação? Cf. Le Rohellec, *Le rôle de l'imagination en métaphysique* (Rev. Thom., abril, 1921).

13) Aug., *De Trin.* L. X, c. 7, n. 10: "Sine phantasiis enim corporum quidquid jussi fuerint cogitare nihil omnino esse arbitrantur." Anselmus, *De fide Trin.* c. 2: "in eorum quippe animabus ratio quæ *princeps* et *judex* omnium debet esse quæ sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea quæ ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere." Cf. *De Pot.* q. 3 a. 19.

14) "Non mediocri opus est vigilantia ne in univocatione labi contingat" (Caet. *Nom. An.*, p. 264).

15) Cf. a longa questão 102 da Ia. IIae., maravilhoso tratado de simbólica.

16) Ia. P. q. 43 a. 7 ad 6. Cf. In Joan., c. 1. 13.

17) S. Tomás advertiu contra o abuso da simbólica, v. g. *IV Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 q. 5 ad 4: Por si, qualquer realidade corporal é apta a significar qualquer realidade espiritual; para escapar do arbitrário, é necessária uma instituição positiva.

18) Cf. Denzinger, n. 2079.

http://www.obrascatolicas.com

porquanto "símbolo" aqui não significa mais, como há pouco, um "sinal natural e formal", mas sim um "sinal arbitrário". Como o símbolo ∞ nenhuma relação objetiva tem com o infinito matemático, mas o representa convencionalmente, para facilitar o cálculo, assim também não possuem nossas idéias teológicas — neste sistema — senão um valor subjetivo, humano e prático. E' pròpriamente a negação da dogmática.

A natureza divina é — dizem-nos — uma incógnita, cuja indeterminação meio algum pode levantar. Em compensação, presenteiam-nos as religiões com símbolos cômodos, mercê dos quais logramos distrair nosso enfado. Mas desde o instante em que pretendemos *saber* alguma coisa de Deus, tudo cai por terra, como a asa da borboleta se pulveriza apenas a tocamos. Ora, não seria difícil provar històricamente a existência de tantas formas de simbolismo teológico, quantas são as espécies de equívocos, exceção feita para a analogia de proporcionalidade própria. O simbolismo de Maimônides, por exemplo, repousa sobre os equívocos "a consilio", compreendendo a analogia de atribuição e a metáfora; o simbolismo modernista, ao invés, corresponde muitíssimas vezes ao equívoco puro.[19] Enquanto o metaforismo ainda admite em Deus um atributo virtual, o modernismo nada reconhece que corresponda aos nossos conceitos: "a semelhança está *apenas* em nossa ação, em nosso comportamento", declara Le Roy.[20] Se aceita irracionalmente em Deus um (X) a fundamentar nossa ação, apressa-se imediatamente em dizer que é uma realidade sob todos os aspectos impossível de ser conhecida. Nossos conceitos dogmáticos são apenas símbolos afetivos (Schleiermacher), morais (Laberthonière), pragmáticos (Le Roy), proféticos (Tyrrell), etc. "O conhecimento religioso, escreve Sabatier[21], é condicionado por uma tríplice necessidade: é essencialmente subjetivo, teleológico e, enfim, simbólico."[22] "Que é um símbolo? — Exprimir o invisível e o espiritual, pelo sensível e o material, tal o caráter principal e a função essencial do símbolo... Seria uma ilusão pensar que um símbolo religioso representa *Deus em si*, e que seu valor depende então da exatidão objetiva com que representa. O verdadeiro conteúdo do símbolo é absolutamente subjetivo: é a relação em que o sujeito tem consciência de estar com Deus, ou, melhor ainda, o modo como ele se sente afetado por Deus" (*op. cit.* p. 394). Abstração feita desta experiência íntima, o símbolo é vazio, sem valor. Por isto, a inspiração quase poética, que nos proporciona a revelação, não pode ter como finalidade a comunicação de verdades especulativas: fenômeno subjetivo, faz brotar de si símbolos morais, que se revelam contraditórios, desde que neles procuramos um sentido teórico.[23] "A própria dogmática será sempre, para a alma religiosa, apenas um simbolismo superior" (*op. cit.* p. 399), já que os dogmas são simplesmente uma tradução intelectualista — sempre em evolução — de experiências subjetivas (*op. cit.* p. 300). Outros simbolistas, outras variações; todos, porém, interrompem as discussões entre si e pacificam as mútuas rivalidades, para atacar, num só ímpeto, o valor objetivo das fórmulas dogmáticas; recusam todos, em graus diversos, abandonar as trevas da equivocidade pelo clarão, vacilante embora, mas luminoso da analogia.

Fontes do Simbolismo Teológico. — Não nos incumbe tratar de suas fontes puramente filosóficas[24]; consideraremos-lhe sòmente as origens próximas, isto é, as razões de ordem teológica, pelas quais tentam os simbolistas desculpar ou mesmo justificar sua atitude. Maimônides nos presta aqui relevantes serviços: seu simbolismo é particularmente

---

19) S. Tomás distingue no agnosticismo teológico uma dupla forma: 1.° analogia de atribuição pura (Deus-sábio = causa da sabedoria); — 2.° analogia metafórica (Deus-sábio = age como um sábio). *De Ver.* q. 2 a. 1; *I Sent.* d. 2 a. 3; Ia. P. q. 13 a. 6, c. e ad 2; etc. — Para S. Tomás, símbolo = metáfora.

20) *Dogme et critique,* p. 147.

21) *Esquisse d'une phil. de la relig.* pp. 375-400. No mesmo sentido: Boutroux, *Science et religion,* Paris, 1908, 383 ss.

22) Ib., p. 390: "A religião falará necessàriamente e sempre em parábolas. A teoria do conhecimento religioso culmina em uma teoria do símbolo e do simbolismo."

23) Ib., p. 397: "Quando todo elemento metafórico é eliminado, nossas teorias gerais sobre o próprio objeto da religião tornam-se simplesmente negativas, contraditórias, e perdem todo conteúdo real."

24) Cf. Boutroux, *op. cit.,* o cap. sobre Ritschl e Hermann. — Do ponto de vista católico, cf. Debaisieux, *op. cit.,* pp. 9 a 24; Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* Paris, 1908; A. Zacchi, Dio, 2 vol. I, Roma 1925.

http://www.obrascatolicas.com

instrutivo. Gênio especulativo, aristotélico insigne, por que dele nos separar em teologia, se em filosofia caminhamos de mãos dadas? — Porque o rabino espanhol crê que todas as perfeições atribuídas a Deus, pela dogmática, são apenas brilhantes ouropéis — antropomorfismos escandalosos ou velados —: a dificuldade é realmente teológica. Acrescentemos, entretanto, que procede de uma insuficiência filosófica, de uma imperfeita depuração dos conceitos, que conservam então uma parte de sua ganga primitiva: Maimônides não distingue suficientemente entre perfeições mistas e perfeições puras. Além disto, domina-o a ilusão de que damos a Deus atributos realmente distintos da essência divina. Do mesmo modo, muitas objeções modernistas contra a teologia provêm de uma imensa e pouco honrosa "ignoratio elenchi", como se demonstrará no lugar oportuno. Pelo que, podemos distinguir desde já duas fontes imediatas de simbolismo: análise insuficiente, informação defeituosa; há, porém, uma terceira fonte, muitíssimo mais importante, o *antropomorfismo latente*. Quase sempre, o simbolista começou pelo antropomorfismo.[25] Pensando unìvocamente sobre as realidades da fé, chega-lhe o dia em que é desenganado pelo aparecimento da adorável transcendência; rui por terra o edifício imaginativo, e ele passa a habitar entre ruínas: torna-se simbolista.[26] Psicologia elementar, e, por isto mesmo, mui comum; a ela teremos que apelar amiúde. Limitemo-nos por ora a ilustrá-la com um duplo exemplo.

Os fiéis pouco instruídos crêem que o fogo do inferno não sòmente é real — o que é exato — mas ainda o julgam idêntico ao que vemos em nosso planeta; a imaginação constrói toda sorte de ficções aterrorizantes sobre o Reino de Satanás. Em compensação, os fiéis mais cultos lançam, frequentemente, o elemento infernal para o rol das metáforas; são simbolistas sem o saber. Por que? Crianças, acreditaram na medonha fornalha diabólica (viram o fogo e a caldeira, respiraram o cheiro de enxofre e sentiram as forquilhas satânicas esfolar-lhes as costas). Mais tarde, despojando-se de sua imaginação ingênua (como de uma veste apertada), não souberam como substituí-la, — ignorando o método da analogia —; e chegam a cair em um condenável alegorismo, admirando-se de que um teólogo ou um confessor pretenda corrigir-lhes o erro.[27] Como segundo exemplo, escolhemos a anedota contada pelo inesgotável Cassiano, em sua segunda Conferência.[28]

O venerável Serapião, consumado desde mui longos anos, na disciplina religiosa, apenas por ignorância e rusticidade incidira na heresia antropomorfista, acreditando que Deus tinha figura humana, por atestar abertamente a Escritura que Adão houvera sido criado à semelhança de Deus. Todavia, sendo desenganado pelo diácono Fotino, retratou-se com alegria geral. Levantaram-se todos para dar graças ao Senhor, mas eis que Serapião perturbou-se na oração porque desterrara da mente aquela imagem antropomórfica que tão familiar lhe era. De repente desatou em soluços e prantos amargos, prostrou-se, bradando: "Ai de mim, pobre desgraçado! Arrancaram-me o meu Deus, e não sei mais de quem me valer, quem adorar e invocar!" (*Coll.* X, c. 3.) O pobre Serapião era destes simples que "apenas logram suspeitar algo, além do sensível." (*I Sent.* d. 34 q. 3 a. 2.) Quantos, infelizmente, sofrem da mesma incapacidade! Esquecidos do preceito de Boécio "nas coisas divinas devemos ser guiados pela inteligência e não resvalar para a imaginação" (*De Trin.*, c. 2), querem, a toda lei, que se lhes *representem* realidades — como a essência, a natureza, a pessoa, a criação... — que só a abstração *intelectual* pode atingir. Como admirar, então, se concluem que a teologia é um complexo de contradições, que as idéias abstratas são ídolos dialéticos, entidades verbais, quimeras sem consistência?[29] Que não estamos exagerando, prova-o à sa-

---

25) Encontramos novamente o que dizíamos há pouco da analogia, doutrina do justo meio, e da impossibilidade, para certos espíritos, de conceber um intermediário entre o equívoco e o unívoco (assim, para Boutroux, *Science et religion*, p. 384, há apenas duas espécies de idéias: claras-distintas e confusas *ou* simbólicas!) — Compreendemos, assim, por que S. Tomás rechaça o antropomorfismo, muito mais do que o simbolismo.

26) Sabatier é o primeiro a confessar este conluio: "Tem-se procurado muitas vezes opor o antropomorfismo ao simbolismo, *como* se estes dois processos fossem contraditórios", etc. *Op. cit.*, p. 397, n.

27) Cf. a resposta bastante conhecida da S. Penitenciaria, ao confessor mantuano (30 de abril de 1890).

28) Cf. S. Tomás, IIa. IIae., q. 188, a. 5.

29) *De Pot.*, q. 3 a. 19: "Sicut Boetius dicit, in divinis non oportet ad imaginem deduci... quia imaginatio non potest deduci

http://www.obrascatolicas.com

ciedade a história do modernismo [30]; e podemos aditar um exemplo mais recente: leia-se no *"Bulletin de la Société française de philosophie"*, de 24 de março de 1928, a "Querelle de l'Athéisme". Ver-se-á que Léon Brunschvicg, luminar da Sorbona, não conhece outra religião senão o antropomorfismo radical; para ele, a analogia é o triunfo da imaginação! Quando falamos da Transcendência de Deus, queremos, segundo ele, significar que, além do céu, existe um espaço, onde Deus habita! Assim, compreendemos a dura observação de E. Gilson: "Traduz um problema metafísico em termos de imaginação, para acusar livremente a metafísica de ser obra de imaginação" (l. c. p. 68).

O conhecimento por analogia. — A primeira impressão que sentimos, é de impotência total. Como atingiremos o Espírito puro, apoiados apenas sobre idéias ministradas pelas realidades materiais? "Por mais forceje nosso intelecto por abstrair uma essência da matéria, nunca atingirá uma realidade semelhante à substância imaterial." (Ia. P. q. 88 a. 2.) E compreende-se a irônica humildade de Descartes: "Reverenciava nossa teologia, e, mais que qualquer outro, pretendia ganhar o céu; tendo, porém, sabido como coisa certa estarem acima de nossa inteligência as verdades que a ele conduzem, não teria ousado submetê-las à fraqueza de meus raciocínios, e pensava que, para empreender examiná-las com êxito, era necessário uma extraordinária assistência do céu, e ser mais do que homem."

Ninguém entre os tomistas contemporâneos chamou a atenção com tanta insistência como o P. de Munnynck (*Intuition et Analogie*, pp. 91 ss.) sobre os grilhões que acorrentam a inteligência à ordem imaginatva, sobre "o pesado fardo da imagem." Descobre o distinto filósofo nesta escravidão a origem da maioria dos conflitos que dividem as escolas. Inesgotáveis como são as realidades superiores, cum-

ultra quantitatem... Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes non potuerunt intelligere nisi per modum rei situalis, et propter hoc quidam antiqui dixerunt quod illud quod non est in loco non est."

30) "Le stesse degenerazioni della scolastica e gran parte dei traviamenti degli attuali modernisti hanno la loro origine logica nell'ignoranza dell'arte di analogare." Petazzi, *art. cit.*, fev. 1911, p. 35, n.

pre-nos, para percebê-las, multiplicar nossos indigentes pontos de vista, nossas imagens: cada uma delas dará origem a um conceito. Haverá, pois, distinção de conceitos, distinção que fàcilmente poderá degenerar em oposição contraditória, porquanto nos aferraremos a uma imagem e ao conceito imediato que dela resulta. — "Apoderamo-nos, assim, de um mui real aspecto do objeto... Erigimo-lo em afirmação absoluta, que vai violentamente chocar-se contra outra afirmação absoluta, também legítima e também discutível." Consiste o conhecimento analógico na fugitiva e dolorosa intuição intelectual, graças à qual rompemos estas antinomias, ultrapassamo-nos, de certo modo, a nós mesmos, e contemplamos, numa visão inefável, a realidade total.

Não sei se encontraríamos esta intuição em S. Tomás; é incontestável, porém, que este apelo a ultrapassar o pensamento quantitativo, corresponde à mais profunda inspiração do tomismo. Modernamente, invoca-se a analogia, sobretudo, para combater o agnosticismo. O processo é indiscutìvelmente louvável; corresponde, porém, mais a preocupações apologéticas do que ao desejo de prolongar as perspectivas tomistas. Lendo o Mestre, chama-nos a atenção o seu cuidado perpétuo de afastar o mais possível da teologia todo contágio de antropomorfismo. O simbolismo é, sem dúvida, refutado, nos momentos oportunos; mas preocupa acima de tudo o grande Doutor a afirmação da transcendência divina, da supereminência que ultrapassa tudo — *infinitum excelsum Creatoris* — da infinita Inefabilidade — *linguae nostrae deficiunt a narratione Dei.* E não há motivo de admiração: se o análogo é uma espécie de equívoco, deverá ser mais afastado do unívoco que do símbolo; aliás não seria este o melhor modo apologético, se é verdade que o agnosticismo teológico tem por fonte principal o antropomorfismo? Estamos, por isto, convencidos de que a negação da univocidade lógica e metafísica deve ter como corolário psicológico uma reação violenta contra a preponderância das imagens e do pensamento quantitativo. Teremos, a cada instante, neste trabalho, de nos acautelar das ciladas da imaginação e do verbalismo; a cada instante, nosso pensamento, vergando sob o peso da matéria, parecerá levar-

http://www.obrascatolicas.com

nos a um conflito insolúvel; e a analogia será precisamente o método que permitirá dominar as antinomias. Como que dilatando-se até o último limite, terá nosso espírito de ultrapassar a si mesmo, para investigar uma realidade que está fora de seu objeto próprio: "... não trazer o divino ao nível humano, antes, sair totalmente de nós ao encontro de Deus." (*Div. Nom.*, c. 7, l. 1.) A bem dizer, há no conhecimento analógico uma espécie de polaridade: o pensamento oscila entre dois extremos; a idéia de ente, por exemplo, a um tempo baixa às raias do nada e alteia-se ao Ser supremo.

Toda metafísica imbuída do critério da clareza só poderá ser hostil à analogia: esta move-se num ambiente de sombra e luz; não sòmente comporta, mas até exige certa penumbra no espírito, ao lado de muita clareza e, juntando-se ao máximo rigor, alguma inexatidão no expressar-se. E' mister, para manejá-la com probabilidade de êxito, grande segurança de toque e um senso atilado dos matizes. Apesar de tudo, ainda o espírito mais maleável do mundo, frequentemente, conseguirá apenas lobrigar ou suspeitar o que, sem dúvida, gostaria tanto de ver às claras! Um desejo insaciável e insaciado de saber, eis a definição que se pode dar de um teólogo verdadeiro.

Já que todo o resto deste estudo se destina a explanar a natureza e os limites do conhecimento por analogia, certa sobriedade nos é permitida pelo momento.[31]

"Ter um conhecimento próprio das coisas não é sòmente apreendê-las em comum, senão conhecê-las enquanto distintas." (Ia. P. q. 14 a. 6.) Nessas condições, a chamar conhecimento próprio aquele que apreende um ser em sua realidade característica, cumpre dizer que a analogia não é um conhecimento próprio, mas sim comum, geral, pois que o conceito analógico é, por definição, um conceito comum, mais ainda, de uma comunidade apenas proporcional. Se quisermos uma noção própria e distinta de cada analogado em particular, desaparece então a analogia como tal, para ceder lugar a uma multidão de idéias. Se, ao invés, desejamos conhecer um analogado, *como analogado*, apreen-

[31]) Cf. especialmente infra cap. II, conclusão.

demo-lo apenas no que tem de proporcionalmente comum com os outros (v. g. a quantidade e a qualidade, conhecidas como entes). Tal conhecimento será portanto "confuso", sem ser embora um conhecimento fictício. Os lógicos provam que a verdade de uma proposição não está ligada à identidade *perfeita* entre o predicado e o sujeito: basta que haja uma comunidade parcial. Assim, por não se adaptarem nossos conceitos tais quais a Deus, não se pode deduzir que lhe repugnem totalmente.[32] Já Aristóteles mostrava que o termo médio de um silogismo pode ser analógico (*II Post. An.* c. 13). Evitaremos o sofisma uma vez que não consideremos Deus e a criatura no que têm de diverso, mas, sim, no que possuem de proporcionalmente comum: "o que a um convém ao outro convém proporcionalmente e o que convém ao semelhante como tal, convém àquele que se lhe assemelha, guardadas sempre as proporções." (Caetano, *Nom. An.*, c. 10.)

Apresentação do problema. — A antinomia do uno e do múltiplo, sabemo-lo de sobra, é, depois de Heráclito e Parmênides, o grande problema que a esfinge propõe à sagacidade dos filósofos. Heráclito, negando toda unidade para se atirar às ondas ardentes do "fieri", devia chegar a uma espécie de niilismo intelectual; o que levou Parmênides, por via de reação, a solidificar o fluxo das coisas, com seu monismo estático. Aristóteles realizou o milagre de inserir entre o ente e o não-ente esta realidade tênue e relativa, que se chama "potência", e assim, dentro dos limites do universo, foi resolvida a dificuldade.[33]

[32]) "A noção analógica pode figurar em um silogismo, seja como termo médio, seja como extremo; neste caso, deve ela, manifestamente, fazer abstração de seu modo de realização em tal ou tal analogado. Deve ser tomada *"nec conjunctim nec disjunctim"*, segundo a expressão de Caetano. No silogismo seguinte:

A sabedoria é uma perfeição simples,
Ora Deus possui todas as perfeições simples,
Logo...

O termo extremo, sabedoria, deve ser tomado não no sentido unívoco, da sabedoria humana, qualidade acidental, nem no sentido da sabedoria substancial, e portanto, infinita, mas sim no sentido analógico: o homem possui a sabedoria, e Deus igualmente, guardadas as devidas proporções." Balthasar, *L'être...* p. 79; Cajet., *De Nom. An.*, c. 10; Ramirez, p. 10.

[33]) Cf. as belas páginas de Marechal, *Le point de départ de la métaphysique*, fascículo I.

http://www.obrascatolicas.com

Mas a antinomia renascia como a fênix; expulsa daqui do cosmos, refugiava-se no além. Refletiu-se, então, sobre a causa mesma deste universo: Como pode do Uno sair a multiplicidade das coisas? Debate instaurado pelos Alexandrinos, e que S. Tomás dirimiu com o auxílio de sua doutrina da participação, fundada na distinção real entre a essência e a existência.[34] Ora, a antinomia instalava-se paralelamente no seio mesmo do divino, tal qual nos aparece ele: como podem nossas idéias múltiplas representar o UNO? Foi a grande preocupação da especulação judeu-árabe, e ocasionou mesmo o descaimento do grande Maimônides. Têm as proposições teológicas algo que lhes corresponda em Deus? Não logramos desvendar o equívoco, respondem os simbolistas. Mas, a ser isso verdade, a ininteligibilidade define-se qual dogma fundamental da Religião (I C. G., c. 33). Existe univocidade, adiantam os antropomorfistas. Mas, a ser isso verdade, destrói-se a unidade e Deus não é mais Deus. (Cf. *De Ver.* q. 2 a. 1 initio corp.) O problema é apenas o aspecto teológico de uma questão geral: a possibilidade da ciência, pois a ciência deve, numa síntese compreensiva, reduzir a multidão das coisas à unidade, única inteligível. Porém, como pode a *mesma* noção aplicar-se a *várias* realidades? Ou tudo é equívoco, heterogêneo, desprovido de inteligibilidade, e a ciência torna-se impossível; ou então, tudo é unívoco e homogêneo, mas perece o universal, e a ciência torna-se tautológica. Eis a antinomia. E do mesmo modo que o conflito ontológico se resolvia graças ao conceito de potência intercalado entre o ser e o nada, assim também a antinomia encontra aqui uma solução na analogia, que está a meio caminho entre o unívoco e o equívoco.[35] Ora, nossa antinomia dos "Nomes Divinos" será vencida do mesmo modo. Nossos conceitos, embora múltiplos representam verdadeiramente o Uno, porque entre Deus e a criatura há comunidade de relações, semelhança proporcional ou de analogia. A unidade não é destruída, porquanto tal semelhança não provém da participação de uma forma unívoca; pelo contrário, os Atributos existem de maneira essencialmente diversa — embora não disparatada — em Deus e no homem.

---

34) Cf. Del Prado, *De Veritate Fundament.*, l. 4, c. 2.

35) Com efeito, pelo fato de que uma noção analógica se determina *interiormente*, pela explicitação de seus modos, segue-se que ela torna possível a passagem "de uno in aliud secundum rationem" (*In Boet. de Trin.*, q. 6 a. 1; q. 1 a. 3), ou a evolução do virtual implícito, característica das ciências superiores; cf. Marín-Sola, *La Evolución homogénea del dogma católico*, cap. I.

Desta forma a heterogeneidade e a homogeneidade se equilibram, resolve-se a antinomia, a Analogia dissipa os erros opostos, não já reunindo-os em um sincretismo híbrido, senão ultrapassando-os. O Analogismo tomista não é ecletismo, mas síntese que domina, maravilhosamente, o Antropomorfismo e o Simbolismo.

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO II.

CONHECIMENTO DA NATUREZA DE DEUS.

SUMÁRIO.

I. VISTAS ANTROPOMÓRFICAS SOBRE A NATUREZA DE DEUS.

Origem judaica do problema dos Nomes Divinos. Pontos históricos de referência: judeus, árabes, cristãos.

II. A ANALOGIA E O "TEANTROPOMORFISMO".

1.º Conclusão das provas de Deus. — O método de analogia refere-se ao "quomodo sit", e não ao "an sit". — Fundamento remoto da analogia teológica: as leis do ser. Fundamento próximo: o término das "quinque viæ". Necessidade de abandonar a univocidade; o termo de cada "via" não lhe pode ser homogêneo. Deus não está compreendido em um gênero. A analogia não é um processo arbitrário.

2.º A analogia metafórica e o antropomorfismo vulgar. — Inquietude dos simples. Resposta da analogia: a metáfora, suas grandezas (o poeta e o teólogo), suas condições, suas deficiências.

3.º A via negativa e o antropomorfismo metafísico. — As ligações desta via com a prova de Deus; universalidade de seu primado; "res significata, modus significandi". Corolários.

III. O SIMBOLISMO E A NATUREZA DE DEUS.

Exposição — a título de exemplo — da teoria de Maimônides.

IV. A ANALOGIA E O SIMBOLISMO TEOLÓGICO.

1.º Via causalitatis. — Analogia de atribuição: a causa da sabedoria deve ser formalmente sábia. Existência dos atributos essenciais. Fórmula teológica da analogia de proporcionalidade. Não há duas incógnitas. Objeções do P. Descoqs; será a proporcionalidade fictícia? Terá primazia?

2.º Via eminentiæ. — Ponto de partida comum, na discussão com o simbolismo. Os nomes divinos não são sinônimos. Noção da eminência metafísica. Supereminência, divina simplicidade e multiplicidade dos Atributos. Pseudo-antinomias simbolistas. O simbolismo é um escapatório. O tomismo não é antropomórfico. Seria agnóstico S. Tomás?

3.º Inefabilidade e transcendência. — Infinitum excelsum Creatoris. — Falsa transcendência simbolista. O agnosticismo dos místicos. Conclusão do capítulo: o método de analogia.

I. VISTAS ANTROPOMÓRFICAS SOBRE A NATUREZA DE DEUS.

No fim do capítulo vigésimo do primeiro livro da Suma contra os Gentios, S. Tomás, em um daqueles seus apanhados tão densos, resume a história do "teantropomorfismo": "Estes argumentos eliminam os devaneios dos judeus incultos, de Tertuliano, dos Vadianos ou hereges antropomorfistas, que representam Deus sob traços corpóreos, como também dos Maniqueus que imaginavam Deus qual substância infinita e luminosa, espraiando-se pelo espaço intérmino." [1] O plano de nosso trabalho exige, para a compreensão do que se vai seguir, uma exposição sucinta desta forma de antropomorfismo.

O problema *teológico* dos Nomes Divinos é evidentemente de origem judaica. O fato concebe-se fàcilmente, pois a especulação grega é, em suma, pouco religiosa. Desembaraça-se das crenças tradicionais como de um fardo inútil. Os filósofos que admitiram um certo monoteísmo espiritualista não procuraram — nem a tal estavam obrigados — justificar as superstições populares: consideravam-nas como lendas poéticas, mitos ou alegorias, mas não como verdadeiras. Sem dúvida não faltaram tentativas de interpretação filosófica da mitologia, sobretudo entre os Estóicos; todavia ninguém apela para uma revelação divina. Entre os judeus, pelo contrário, devia o pensamento filosófico revestir cor nìtidamente religiosa. Eram eles o único povo que adorava um Deus único e espiritual; e sobretudo, tinham, diante dos olhos, textos revelados, que ninguém pensava em negar, que, pelo contrário, eram objeto de veneração e interpretação religiosas. Inquiridos fervorosamente, deviam servir de ponto de partida e fundamento para qualquer estudo ulterior. [2] Ora, o hebraico é pobre e rude; inexistente,

---

1) Cf. A g o s t i n h o, *De Haeresibus*, 50, 86; *Epist. CXLVIII ad Fortunatum*, c. 4; *Contra Epist. Macichaei; De Trin.* l. 1, c. 1; l. 8, c. 2, etc.

2) Haja visto o "tradicionalismo" que se afirma com Aristobulo, Filo e Josefo, e torna-se corrente na Idade Média. Para Maimônides, por exemplo, peripatetismo e judaísmo coincidem, no fundo. Assim encontra ele, na narração da criação, a teoria aristotélica dos quatro elementos, o hilemorfismo, etc. (*Guia*, I, c. 40; II, c. 30; III, c. 22-23). No "carro" de Ezequiel descobre a teoria das esferas, das inteligências separadas, etc. (*Guia*, III, c. 1-7). Por toda parte, nosso

http://www.obrascatolicas.com

do ponto de vista metafísico e, no fundo, por demais "material". Daí [3], o aspecto claramente antropomórfico da linguagem bíblica. [4] Nestas condições, tão logo a fé judaica procurasse compreender a si própria, e o pensamento tentasse aprofundar as Escrituras, apreender melhor a Realidade misteriosa que se ocultava debaixo dos nomes de Eloim e de Javé, é certo que um conflito surgiria entre a letra da Torá e o espiritualismo monoteísta. Devia-se conceber o Deus de Israel como um poderoso monarca, agitado pelas paixões humanas, ou então como uma personalidade misteriosa, ultrapassando todo o criado, fora de qualquer proporção com ele?

E o problema impôs-se em toda a sua agudeza, quando a especulação judaica entrou em contacto com as doutrinas metafísicas gregas. Deu-se então alguma coisa de análogo à crise averroísta, entre os Latinos, no século XIII. Como conciliar fé e razão, a letra ditada por Deus, com as exigências dos infiéis? Como abater o desdém dos "intelectuais" pagãos? [5] À primeira vista, parecem bem remotas as relações entre o *proton kinun akineton* aristotélico — distante e pálido como estes astros que gravitam para ele — e Javé, sobrecarregado da floração ardente dos sonhos semitas, o Javé das teofanias, que se interessa pelos homens, até sente ciúmes; que experimenta todas as suas paixões;

filósofo procura assentar a metafísica sobre a Bíblia e vice-versa. Assim, a descrição da cortesã (Prov 7) torna-se um mito platônico, o mito da matéria prima, mudando de "formas", como a prostituta de amantes (*Guia, Introd.;* III, c. 8). A matéria prima e sua relação com Deus é ainda figurada por um artefato, brilhante como a safira, que Moisés viu aos pés do Eterno (Êx 24, 10; *Guia,* I, c. 28, p. 97). Do mesmo modo, a "esfera superior" é designada na Bíblia pela palavra "arabôth", e o salmista (Sl 68, 5) chama Deus "aquele que cavalga sobre o "arabôth", porque o cavaleiro é superior à montaria... põe em movimento o animal... e este é para ele um instrumento de que dispõe à vontade, independentemente... Assim Deus é o motor da esfera superior, por cujo movimento move tudo que é movido dentro dela, mas Deus é distinto dela, e não é uma faculdade nela." *Guia,* I, c. 70, pp. 324 ss.

3) Acrescentar a imaginação "oriental", a influência, talvez dos politeísmos circunvizinhos, e sobretudo as necessidades psicológicas. Cf. infra, parg. II, 2.°

4) Chollet (*Dict. théol. cath.,* I, 1367) divide em quatro classes os antropomorfismos bíblicos. Cf. S. Tomás, *Div. Nom.,* c. 1. l. 1; c. 9. l. 1; Bittremieux, *De analogica nostra,* pp. 257 ss.

5) Cf. S. Munk, *Mélanges de phil. juive et arabe.* Paris, 1859, p. 465.

passeia no jardim, ao soprar da brisa crepuscular, ou revela-se na tempestade, cavalga sobre as nuvens, brilha no resplendor de Atributos múltiplos. Onde pois encontrar o ponto de contacto da teodicéia com a teologia? Impossível, para o crente, filosofar, sem o receio de se sentir de súbito atenazado por contradições internas. E, por isto, perdiam-se muitos no nevoeiro de seus pensamentos, ou caminhavam, errantes, sob a trêmula claridade das idéias indecisas. Ninguém melhor do que Maimônides apreendeu o quanto a questão encerrava de vital e de trágico para um teólogo judeu. "Este livro, escreve ele, na Introdução de seu "Guia dos Extraviados" ou dos perplexos, tem por fim despertar o homem religioso, em cuja alma está estabelecida a verdade de nossa Lei... que estudou a ciência dos filósofos, mas se acha embaraçado pelo sentido literal da Lei. Deixar-se-á guiar pela razão, ou rejeitará o que, de fato, aprendeu sobre estes nomes? Pensará neste caso ter abandonado os próprios fundamentos da Lei. Ou, pelo contrário, se apegará ao que aprendeu, sem se deixar arrastar pela força da razão? Mas terá voltado as costas à razão, acreditando todavia ter sofrido uma perda em sua religião." (*Guia,* Introd. I, pp. 7-9.)

Como era de se prever, esses espíritos disputadores e sutis abraçaram partidos diversos; dupla escola formou-se, optando uma pelo literalismo bíblico, e a outra, manifestando tendências racionalistas.

Os judeus alexandrinos inclinaram-se a atenuar os antropomorfismos da Escritura — como é de observar na Versão dos Setenta [6] — chegando até a cair no alegorismo, como Aristobulo e Filo. [7] Verifica-se no Targum e no Antigo Talmud [8] certa aspiração a uma noção mais espiritualizada de Deus. Durante a Idade Média, os filósofos judeus forcejaram por defender a unidade e simplicidade de Deus,

6) W. Bousset, *Religion des Judentums...* Berlim, 1906, p. 312; D. Neumark, *Gesch. d. jüd. Phil. d. Mittelalt.,* Berlim, 1910, II, p. 294.

7) Neumark, p. 386 (Aristobulo), p. 452 (Filo).

8) Sobretudo o Targum de Onkelos e o de Jonathan ben Uziel, como já o observava Maimônides (*Guia,* I, c. 21, p. 78; c. 48, p. 171, etc.); cf. Weber, *Jüdische Theologie,* Leipzig, 1894, S. 155; J. Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité* [5], Paris, 1919, p. 135 ss.

http://www.obrascatolicas.com

explicando metafòricamente os antropomorfismos, como se pode verificar em Saadja e seus sucessores, por exemplo: Bahya, Ibn Saddiq, Judah Halevi, Ibn Daud [9] e enfim, Maimônides, cujo sistema exporemos logo. A maioria dos rabinos, porém, tinha o espírito apegado à letra da Torá. Temendo perigar a ortodoxia, atacavam os liberais, e defendiam um antropomorfismo mais ou menos grosseiro. Maimônides refere e discute longamente tais fantasmagorias. [10] O mesmo problema suscitou entre os árabes idênticas dificuldades e as mesmas controvérsias que entre os judeus. O Alcorão, como o Antigo Testamento, abunda em antropomorfismos: viram-se nascer, entre os árabes, seitas análogas às dos judeus. Scharastani nos relatou, entre outros, as peripécias destes debates [11], que nos deixam estupefactos. O plano tão sobrecarregado do presente estudo não nos permite detença, pelo que limitar-nos-emos a apontar algumas direções neste campo matizado de flores bizarras, a indicar algumas etapas, a nomear os grupos mais em evidência. Depois que os motazelistas negaram os atributos divinos (eram eles simbolistas), deu-se aos ortodoxos o nome de cefatistas (cifat significa atributo) e seus adversários chamaram-se muatiles (fabricantes de vácuo). Os defensores da tradição abismaram-se infelizmente no mais grosseiro antropomorfismo, interpretando cada termo do Alcorão segundo o sentido estritamente literal. Foram, por isto, denominados mochabitas, isto é, "assimiladores", porque concebiam Deus à semelhança do homem. [12] Os chiitas incidiram por completo nessas fantasias. Todos afirmavam sem hesitação que Deus era um corpo — luminoso ou carnal. Assim o chiita Al Moghira († 737) asseverava que Alá possui um corpo luminoso, cujos membros se assemelham às letras do alfabeto; uma coroa de luz aureola-lhe a fronte, e tem um coração que mana sabedoria. [13] Pelo contrário, no fim do século IX, Daud Djawari afirmava: exceto a barba e a virilidade, Alá tem um corpo composto de carne e de sangue, dotado de membros, e ornado de cabelos anelados. — Um corpo, na verdade, diferente do nosso, porquanto era oco, da cabeça ao peito, e cheio na parte restante! [14]

Passo sob silêncio as disputas intermináveis a respeito da dimensão deste corpo, do trono em que se assenta, e sobretudo de sua visibilidade: para torná-la sensível, alguns dotavam os discípulos de Maomé dum sexto sentido. [15]

Os teólogos ortodoxos, ou Motecallemin — entre os quais brilhavam os Ascharitas — atenuavam de muito este antropomorfismo berrante [16], mas não rejeitavam o erro, em metafísica, porque afirmavam em a natureza divina atributos realmente distintos da essência [17], provocando assim os protestos violentos dos peripatéticos árabes.

Intérminas controvérsias como estas não dividiram os cristãos. Com efeito, a seita dos Antropomorfistas nunca teve grande repercussão, no dizer de Agostinho (*De Haer.*, L), que nota entretanto os estragos que exerceu no Egito. Cassiano confirma, ao asseverar que quase a totalidade dos monges que habitavam o Egito se achavam imbuídos deste erro, enganados por sua simplicidade, e pelo sentido literal das Escrituras (*Coll.* X, c. 2). Que me conste, nenhum teólogo conhecido sustentou a legitimidade do antropomorfismo materialista, ou o sentido próprio das antropopatias. Ninguém professou expressamente, nem mesmo o antropomorfismo metafísico. [18] Não quer isto dizer, entretanto, que estiveram todos ao abrigo das surpresas da imaginação, e

---

9) D. Kaufmann, *Gesch. d. Attributenlehre i. d. jüd. Religionsph. des Mittelalt. v. Saadja bis Maimuni*, Gotha, 1877; J. Husik, *History of jew. medieval phil.*, N. Y., 1918; Bonilla y San Martín, *Historia filos. española*, Madrid, 1911, vol. 2; A. Grünfeld, *Die Lehre v. göttl. Willen b. d. Religionsphil. d. Mittelalt.* Münster, 1909.

10) Maimônides, *Guia*, l. 1 per tot. (cf. p. ex. c. I, p. 34, com a nota de Munk; c. 26, p. 88; c. 59, p. 257, etc.); cf. também Kaufmann, *op. cit.*, p. 11, nota; p. 12, nota; pp. 13, 18, etc.). Os rabinos praticavam sobretudo o antropomorfismo materialista e psicológico.

11) *Gesch. der Relig. und phil. Sekten bei den Arabern* (ubers. v. Haarbrücker), Halle, 1850.

12) *Op. cit.*, I, p. 95.

13) Scharastani, I, p. 203.

14) *Op. cit.*, p. 115; Horten, *Die phil. Systeme d. Spekul. Theologen im Islam.* Bonn, 1912, p. 242.

15) Scharastani, I, pp. 43, 94, 115, etc.; H. Galland, *Essai sur les Motazélites*, Paris, 1906, pp. 86 ss. — Sobre a visibilidade de Deus, cf. Agostinho, *De Trin.*, l. 2 c. 8; c. 15; l. 3, c. 11; l. 8 c. 4, etc.

16) De Boer, *Gesch. d. Phil. im Islam.* Stuttgart, 1901, pp. 55 ss.

17) Scharastani, pp. 99 ss.

18) Averroes, *Destr. destr.*, disp. V (Venetiis, 1560, p. 172, c.) e disp. VI, per tot.

http://www.obrascatolicas.com

nem se deixaram tentar pelo demônio do pensamento quantitativo. Assim, no próximo capítulo, examinando a doutrina Trinitária de Ricardo de S. Vítor, veremos que dificilmente escapa à censura de antropomorfismo. Aliás é este o caso de quantos, explícita ou implìcitamente, admitem a univocidade metafísica do ser: segue-se daí, com efeito, uma *comunidade ontológica* entre Deus e a criatura, que não pode concordar com a Transcendência divina; donde Rosmini, partindo da univocidade, chega a fazer do "ser inicial" um predicado formalmente comum a Deus e ao criado. [19] Fácil seria citar outros nomes ilustres; este livro não é, porém, uma história da teologia.

II. A ANALOGIA E O "ANTROPOMORFISMO". [1]

§ 1.º O PONTO DE CHEGADA DAS PROVAS DE DEUS.

As "quinque viae" e a analogia. — Estranhará talvez alguém não examinarmos o papel da analogia nas provas da existência de Deus. Respondemos que, tomistas pelo desejo, aspiramos tratar as questões "formaliter". Ora, formalmente, o problema da analogia é um problema de Natureza e não de existência. [2] Pode-se chegar à existência de Deus, sem recorrer *explìcitamente* à analogia [3], ao passo

19) Não se pode dizer o mesmo dos modernos. Tirando de si mesmo o universo, como a aranha a sua teia, serão nossos subjetivistas diferentes dos antropomorfistas, em filosofia? E mesmo em teodicéia: (assim V. Cousin pretende que a Teodicéia deve empregar o método psicológico: *Du vrai*, etc., lições 15-16; a teodicéia de Renouvier é o antropomorfismo consciente e organizado; cf. *Le personnalisme*. Paris, 1903, p. VI) ou em teologia (cf. Hastings, *Encycl. relig., and ethics*, art. Analogy: "the modern apologist is not afraid to avow the anthropomorphic character of religion", etc.)?

20) Zigliarà, *Propaed.*, I, c. 12; cf. as teorias dos Eunomianos e dos Begardos.

1) Sobre a teologia "positiva" da analogia, cf. Bittremieux, op. cit., p. 91-95; 116-153.

2) E' a famosa distinção, de origem neo-platônica, entre o "an sit" e o "quid sit". Voltaremos a este ponto, § 4 sec. 1 e 4.

3) A primeira vez que se chega até Deus, empregam-se conceitos que, no fundo, são analógicos, não se empregam, porém, *como tais*. "Naturali ratione homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel *qualis* vel si unus tantum est ordinator naturæ, *nondum* statim ex hac communi consideratione habetur." III C. G. c. 38.

que é impossível pensar sobre a natureza divina sem a conceber como equívoca, unívoca ou análoga à nossa.

Não se escandalize o leitor, não nos acuse de contradição, a nós que dizíamos antes referirem-se as três primeiras vias à analogia de atribuição segundo a eficiência; a quarta à analogia de atribuição segundo a exemplaridade; a última, enfim, à analogia de atribuição, segundo a finalidade. [4] E' bem verdade que as provas da existência de Deus são *realidades* analógicas [5], pois de outra forma nada provariam; não dependem, porém, do *método* de analogia, tal como o emprega a teologia. Distingamos cuidadosamente — sem separá-los, e muito menos opô-los — entre o problema do conhecimento analógico, e o problema metafísico da analogia. O primeiro pertence, com todo direito, ao tratado de Deus, ao passo que, sòmente depois do tratado da criação, se pode abordar, em toda a sua amplidão, o segundo. Com efeito, na analogia de atribuição, os analogados secundários não subsistem como tais, senão por intermédio e através do analogado principal. Importa, portanto, estabelecer antecedentemente que este existe, e é causa eficiente, exemplar e final. E' claro que não nos encontramos mais na "via ascensus", mas na "via descensus", no tratado da emanação do ser. [6] Aditemos ainda que, exigindo a analogia de proporcionalidade entre Deus e a criatura ao menos dois termos divinos, claro é que pressupõe a afirmação da existência de Deus. Se a "quarta via" faz apelo à proporcionalidade, ela o faz como à analogia *metafísica* de proporcionalidade entre os seres reais, e não explìcitamente, como à

4) Analogia "mista", bem entendido, pois que a pura atribuição não nos faz sair do agnosticismo.

5) Cf. Manser, *art. cit.* (dezember, 1928, p. 385).

6) Impossível conhecer um alimento como são, se não tivéssemos prèviamente a noção da saúde do animal; aqui tudo é relativo a uma idéia central. Ora, nas "quinque viæ" o que virá a ser o análogo principal me é desconhecido por hipótese — já que o procuro! — só o verei, uma vez terminada a ascensão. As criaturas aparecem-me, certamente, como efeitos. Mas, efeitos de que? Tateio e o busco, mas no momento, ignoro. E se não houver analogado principal, não haverá atribuição. Chegado ao termo das cinco vias, descubro enfim um motor que *move*, uma causa *causante*, etc., então, mas sòmente então, percebo as criaturas *como* analogados secundários, em estreita dependência de Deus, supremo analogado. Há então, atribuição *explícita*. — O engano vem de que, frequentemente, se confunde a ordem do ser com a ordem do conhecimento.

http://www.obrascatolicas.com

analogia *teológica* entre Deus e a criatura. Mas, uma vez de posse do "an sit", descendo do céu à terra, vemos, de início, que todo o universo é como uma cadeia, ligada ao Analogado Supremo (analogia de atribuição); ao depois, a relação entre o finito e o Infinito, que em virtude da simples atribuição pareceria puramente extrínseca, se interioriza: verificamos que, entre o Exemplar primeiro e os seres por participação, há a semelhança intrínseca, conformidade de relações (analogia de proporcionalidade).

Diverso é nosso desígnio: procuraremos escrever, de certo modo, uma criteriologia teológica: exprimem a verdade nossas idéias sobre o divino? Que representam elas exatamente; a que correspondem? Até que ponto atinge a teologia o próprio objeto? Serão os "atributos" divinos palavras ou realidades? Terão algum conteúdo as fórmulas dogmáticas sobre a Vida misteriosa? e, no caso afirmativo, em que medida? Que se admitam as provas tradicionais (como Maimônides) ou se rejeitem (como o fideísta ou o modernista), a questão permanece integralmente: impõe-se a quem quer que admita a *existência* de Deus, seja qual for afinal a fonte (racional ou revelada) desta persuasão; e o próprio exemplo do rabino medieval prova que se pode especular corretamente sobre o "an sit", e dissertar pèssimamente sobre o "quomodo sit"; ora, apenas este último nos preocupa no momento.

Pensamos, pois, dever eliminar das pesquisas presentes a questão das provas da existência de Deus. Quererá isto significar que possamos abstrair totalmente delas, e que a analogia não dependa de modo algum das "quinque viæ"? De modo algum. A analogia começa, exatamente, no ponto onde termina a demonstração racional[7]; esta constitui, pois, o *fundamento próximo* de nosso método. Antes, porém, é mister subir mais alto, até à fonte primeva de onde haure o pensamento analógico toda força e vitalidade.

Fundamento remoto da analogia teológica. — Designamos, por esse nome, uma série de verdades filosóficas, que o teólogo deve admitir como certas, sob pena de dever recomeçar a lógica, a ontologia e a teoria do conhecimento. Destas premissas, as principais são: 1.º Existem não sòmente imagens genéricas, senão idéias gerais, dominadas pela idéia do ser; — 2.º Esta idéia tem um valor objetivo; — 3.º Os primeiros princípios decorrem imediatamente da análise desta noção; — 4.º cabe-lhes, também, valor objetivo. Vê-se em seguida que a multiplicidade é apenas aparente, e tudo se reduz à noção do ser e a seu valor; por isto, no decurso deste ensaio, designaremos este conjunto pela expressão: *"Leis do ser"*. Toda conclusão, cuja conexão necessária com as leis do ser for demonstrada, tornar-se-á, por isto mesmo, legítima, necessária, verdadeira. O raciocínio é óbvio: todos admitem — mesmo Kant — que, *se* a causalidade vale, as provas de Deus valem; deveis igualmente admitir que, *se* as leis do ser valem, a analogia vale. Não é, portanto, um processo arbitrário, uma escapatória apologética, mas é exigida pelas próprias leis do ser, tão necessária quanto elas. Não podeis, pois, rejeitar a analogia, senão negando estas leis que admitis, isto é, negando, no fundo, a vida mesma da inteligência.[8]

Outros tantos postulados! objetar-nos-ão. Confessamos de bom grado que nosso trabalho tem alcance *filosófico* apenas para os realistas, e neste particular visa tão-sòmente os antropomorfistas ou os simbolistas medievais. Contra uns, demonstra-se sem grande dificuldade que não há um abismo entre a afirmação da existência de Deus e o estudo de sua natureza; contra os outros, que as próprias vias que nos levam a Deus obrigam-nos — sob pena de caminharmos para um beco sem saída — a deixar de lado todo antropomorfismo, por mais subtil seja ele.

Mas, do ponto de vista *teológico*, a coisa é diferente: atingimos, de cheio, os erros dos modernos. Com efeito, além dos argumentos filosóficos (que não nos cumpre discutir aqui), encontramos em Hamilton, Mansel, Tyrrell, Le Roy, e muitos outros, dificuldades que pertencem pròpriamente ao âmbito da teologia. Ora, se resolvemos, com o auxílio da analogia, estas antinomias, e afastamos as objeções,

7) Cf. vig. I C. G. c. 14: "Ad procedendum circa Dei cognitionem per viam remotionis accipiamus ut *principium* id quod ex *superioribus* iam manifestum est, sc. quod Deus sit omnino immobilis."

8) Deveremos, frequentemente, no decurso do presente capítulo, apelar para estas reduções ao absurdo; a essas alturas é a única demonstração possível.

http://www.obrascatolicas.com

se provamos que é possível sustentar, sem contradição, o valor especulativo das fórmulas dogmáticas, teremos destruído as bases teológicas dos sistemas adversos, porquanto teremos demonstrado que o simbolismo não se justifica teològicamente, pelo fato mesmo de não se apresentar como uma doutrina que satisfaça às exigências da revelação e às da razão — o que consegue a analogia.[9]

Visa, pois, nosso trabalho um duplo alvo: aos dogmatistas, demonstra-se o valor absoluto e objetivo do "analogismo"; aos simbolistas, se patenteia — desprezando todo processo puramente dialético — qual seja a concepção que melhor concilia fé e razão, ciência e revelação.

Fundamento próximo da Analogia Teológica. — As leis do ser são como que a rocha sobre que repousa o método de analogia, são o pressuposto que a torna possível. Resta-nos determinar agora o ponto exato de onde recebe sua força. Em que momento começará a funcionar, qual seu ponto de inserção no conjunto de nossas especulações sobre Deus? A tal pergunta, respondíamos que a analogia principia exatamente onde terminam as "quinque viæ"; e é verdadeira a afirmação, não sòmente pelo motivo banal de que após o descobrimento da existência de uma realidade, cumpre empreender-lhe a exploração da natureza, senão também, por este motivo de capital importância, que o mecanismo mesmo das provas de Deus nos atira necessàriamente em plena analogia, ministrando, assim, uma primeira justificação deste processo de conhecimento teológico.

O mestre do tomismo, Caetano, nos adverte que "as argumentações metafísicas empregam a princípio noções estritamente unas, ao termo, porém, utilizam noções unas apenas proporcionalmente ou por analogia." (In Iam. q. 13 a. 5; cf. Ferrar. In I C. G., c. 34, n. IX.) Prova-o pela razão seguinte: "quase todos os análogos começaram por ser unívocos; ao depois tornaram-se, por extensão, análogos, isto é, proporcionalmente comuns." (*De Nom. An.* c. 11, p. 278.) Por que? S. Tomás no-lo explica maravilhosamente: "Há duas coisas a considerar no conhecimento das

9) A argumentação é válida, pois que muitos simbolistas declaram-se dispostos a aceitar o dogma, uma vez que afastarmos qualquer contradição.

coisas intelectuais, a saber: o princípio e o termo da especulação. O princípio é de ordem sensível, mas o termo é de ordem intelectual. No conhecimento natural, abstraímos, pela luz do intelecto agente, noções universais dos dados sensoriais. Logo, para nos altear ao conhecimento das coisas divinas, o ponto de partida deverá ser de ordem sensível." (*I Sent.* d. 34, q. 3 a. 1 ad 1; *In Boet. de Trin.* q. 6 a. 2.) Esta doutrina nos ajuda a compreender o antropomorfismo: já que nossos conceitos mais metafísicos começam por ser unívocos, o antropomorfismo os contempla em sua fonte, sem se resignar jamais a segui-los até ao término; admitirá as três primeiras provas de Deus, porque estas, em aparência, não conduzem a um ser absolutamente transcendente[10]; admitirá ainda o quarto argumento, mas interpretando-o como uma "via augmenti", uma aplicação da analogia de desigualdade; e subirá assim por graus cada vez mais intensos de uma perfeição unívoca, acreditando atingir Deus, quando alcançou simplesmente um infinito quantitativo.

Por isto, não há de que nos admirarmos, se depois das "quinque viæ", S. Tomás parece voltar atrás, ao perguntar se Deus é corpóreo! E' que, na segunda questão da Suma, considera ele os conceitos teológicos, sem questionar se são unívocos ou análogos; na terceira questão, ao invés, toma-os em seu término, e encontra-se então em plena analogia. Os cinco argumentos estabelecem uma existência, e não, *diretamente*, uma natureza. Na verdade, os predicados de nossa conclusão só podem pertencer a Deus, mas fazemos disto abstração, não discernindo explìcitamente *o* que são, e simplesmente perguntando *se* existem.[11] E' uma primeira etapa supondo, contudo, uma segunda. Entre as duas não há separação, visto que uma fundamenta a outra, e como que a principia.

Não poderíamos, portanto, admitir a pretensão do antropomorfismo, de não ultrapassar o estádio inicial da pes-

10) "Primæ viæ,... sat est quod inferatur: ergo datur primum movens immobile, non curando utrum illud sit *anima caeli aut mundi*... Secundæ viæ,... sat est", etc. Caet. in Iam. q. 2 a. 3.

11) As cinco provas, diz Caetano (l. c.), demonstram: "quædam prædicata inveniri in rerum natura, non curando quomodo vel qualiter sint."

http://www.obrascatolicas.com

quisa, quando os conceitos metafísicos não se acham ainda indiferenciados. Importa passar além, e ao termo das provas de Deus, somos obrigados a optar pela analogia.

Necessidade de abandonar a Univocidade. [12] — A própria demonstração, materialmente admitida pelo antropomorfista, o força a abandonar seu sistema: com efeito, afirmando Deus, devo imediatamente negá-lo, rompendo assim a unidade inicial de meu conceito unívoco, para mais não conservar do que a unidade proporcional da analogia. Um leitor desatento poderia crer que os argumentos tomistas equivalem ao seguinte: há movimento universal, portanto há um Motor; há universal interação, portanto existe uma Causa; há finalidade, portanto existe um Fim... como se o termo de cada série lhe fosse *homogêneo*. Estamos no unívoco, dizeis. De acordo; observai, porém, que nada demonstrastes e não podeis escapar à Razão crítica. [13]

Por que afirmei Deus? Para explicar um fato. Seja, por exemplo, o "fieri", ou a hierarquia causal: "E' certo, diz S. Tomás, e averiguam-no os sentidos, que existem coisas em movimento neste mundo; *ora,* o que está em movimento, é movido por um outro" — e assim por diante. Ora, se o Ser que explica o "fieri", o causar, a contingência, a participação, a finalidade, está ele próprio sujeito ao movimento, à causalidade, etc., não realizamos progresso algum e só temos que recomeçar. Por outras palavras: para dar a razão destas cinco deficiências, devemos *sair delas;* é necessário um Ser que lhes escape. Por melhor dizer: o termo

12) Poder-se-ia objetar serem supérfluos estes desenvolvimentos. O problema da analogia, com efeito, não é especial ao tratado de Deus, mas domina toda a metafísica; por conseguinte, desde que se provou em ontologia que os transcendentais não são unívocos, a presente questão está *ipso facto* resolvida. Concedemos a maior e a menor. Quanto à conclusão contra a utilidade de nosso trabalho, opor-lhe-emos o fato de S. Tomás não ter julgado inútil propor *seis* razões para provar "quod nihil de *Deo* et rebus aliis univoce prædicatur." — Sobre a univocidade, cf. o bem documentado estudo de J. Habbel, *Die Analogie*... pp. 9 ss.

13) Estes raciocínios homogêneos não são uma ficção criada por nós. Cf. p. ex. Hocking, *The meaning of God in human experience,* p. 305: "If we could prove a first conscious cause still we could prove only such cause as is equivalent to this mixture of goodness and evil that we here find. A very limited Being would this be, a God who is only as great as His world, only as good, and finally only as real..."

que fecha a série, deve estar fora dela [14]; não lhe pode ser homogêneo (cf. Ia. P. q. 3 a. 5 ad 2.) E' um engano dizer: eis o movimento, logo, há um motor; eis o "fieri", logo existe um ser. Para que se não torne vã a afirmação, devo fazê-la seguir imediatamente por uma outra: este motor *não é movido,* este ser *é incausado.* Por isto, o termo das cinco provas de S. Tomás é positivo-negativo: um motor *imóvel,* uma causa *não-causada,* um necessário *não-contingente,* etc.

Tome, agora, nosso antropomorfista seus conceitos unívocos de "motor" e de "causa". Todos os motores e todas as causas apresentados pela experiência sensível são, de um modo ou de outro, motores movidos, causas causadas, pois se assim não fosse, não teria sido necessário, para explicá-los, subir até Deus. Sem embargo, replicará o antropomorfista, para não chegarmos ao incognoscível, cumpre aplicar a Deus estes conceitos de motor e de causa. Não resta dúvida, retrucaremos nós, porém não devemos aplicá-los da mesma maneira (univocidade). Deus é um motor *não*-movido, uma causa *não*-causada; fosse ele movido e causado, deveríamos recomeçar nossa pesquisa; se não o é, segue-se que nossos conceitos não são mais os mesmos, não são mais unívocos. [15]

O próprio mecanismo das "quinque viæ", obrigando-nos a sair da ordem da causalidade criada, obriga-nos a repudiar a univocidade, atirando-nos em plena analogia. Ora, esses caminhos para Deus são, simplesmente, a aplicação ao universo das leis do ser. Quem não percebe, então, estar a analogia em conjunção íntima com estas mesmas leis, de onde deriva necessidade e valor?

14) S. Tomás insiste sobre o fato de que, se nos é impossível conhecer a natureza íntima de Deus, é porque as criaturas, por serem efeitos inadequados, não igualam a virtude de sua causa (I C. G. c. 3; III C. G. c. 49; Ia. P. q. 12 a. 12, etc.). Porque tal inadequação senão precisamente por que a causa primeira está fora da série?

15) Com efeito, se um conceito deve aplicar-se simultâneamente a um ente em *fieri,* e a um ente sem *fieri,* está claro que não poderá ser dito do mesmo modo, mas diversamente, de um e de outro; ele será, pois, "dissemelhantemente semelhante". E a dissemelhança não é acidental porém radical, pois um dos seres possui essencialmente o que o outro exclui. Ora "æquivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem *eamdem* vel *non* eamdem." Quod. 3, a. 4.

http://www.obrascatolicas.com

Poderíamos, para tornar o fato mais sensível, aplicar esta demonstração a cada uma das "quinque viæ". Escolhamos, entretanto, a quarta. Seja a noção de "ciência". Tenho dela, ao iniciar minhas pesquisas metafísicas, um conceito perfeitamente unívoco (C a e t a n o, *de Nom. An.* c. XI, p. 278), que aplico a todos os homens, indiferentemente. Observando, todavia, que na ciência há graus infinitos, alargo em analogia de desigualdade esta univocidade algo amesquinhada. E' ainda univocidade, não o esqueçamos, embora mais maleável. Chego assim a estabelecer uma escala de intensidades variadas; mas o conceito permanece fundamentalmente o mesmo; as variações são apenas acidentais. Posso enfim imaginar uma ciência a crescer constantemente; no extremo limite creio descobrir a super-ciência, a ciência divina. Se assim fora, nada se explicaria, e fora inútil entregar-se a um tal trabalho de dilatação, pois esta nova perfeição não é a ciência subsistente senão a simples amplificação da minha, e como esta é participada, sê-lo-á também aquela. Não foi para encontrar, no fim de meu raciocínio, a mesma indigência inicial, que me aventurei pela quarta via. Cumpre, portanto, abandonar a "via augmenti" e enveredar-se pela "via essendi", importa encontrar ao termo desta um "maxime tale", que não seja unívoco, uma ciência *primeira*, isto é, por essência imparticipada, razão de ser das outras: sòmente o que é por essência pode explicar o que é por participação. Se retomo agora meu conceito inicial, percebo que ele se alterou, pois desde este instante deve moldar-se a duas realidades *essencialmente* diversas: em um caso, temos uma ciência não-participada; no outro, seja qual for a sua perfeição, uma ciência participada. Quer dizer que Tomás de Aquino não é sua ciência, que a inteligência humana de Cristo não é sua ciência, ao passo que Deus *é*, por identidade, sua ciência. Entre ser própria ciência e não o ser, a diferença não é de grau como entre o superlativo e comparativo, mas é uma diferença que atinge o mesmo ser. Deus não é "sapientissimus"; ele é "super-sapiens": "Há uma primazia que se mantém dentro do mesmo gênero e que se exprime pelo comparativo ou pelo superlativo; outra há que ultrapassa o próprio gênero e que se exprime mercê da partícula *super*." (*Div. Nom.*, c. 4 l. 5, Vivès, p. 411; cf. *De Pot.* q. 7 a. 7 ad 2-3; Ia. P. q. 4 a. 3 ad 1.) Começara por afirmar que a ciência de Deus era a minha elevada ao superlativo, mas imediatamente, vistas as diferenças, fui forçado a corrigir o que acabava de adiantar: é a minha, mas não-participada; o que equivale à negativa: não é a minha (simpliciter diversa). E, entretanto, Deus é Ciência! Também, apenas eliminei o que minha ciência implicava de imperfeito, tive de afirmar a "super-ciência"; por outras palavras: ao cabo da pesquisa, devo renunciar a meu conceito unívoco por um outro, muito mais flexível, não representando *minha* ciência, mas uma ciência analógica, que é, diversamente, a minha e a de Deus.[16] Não sòmente rompeu-se a univocidade, mas ela se acha destruída, neste sentido que o atributo divino não mais se concebe — antropomòrficamente — à imagem de minha perfeição, mas o contrário, afirma-se uma entidade como pura participação, derivando daquilo que é por essência, sem que exista entre os dois comunidade alguma, nem quanto ao ser, nem quanto ao conceito (*I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 1.) E' pois a uma série complexa de operações que se deve entregar penosamente a inteligência humana, para pensar — grosseiramente ainda, mas com certa verdade — cada perfeição divina. E' mister primeiro afirmá-la, depois negá-la, depois ainda sobreelevá-la, e por fim unir-lhe a noção participada. (Ia. P. q. 12 a. 12.) Da seguinte maneira:

existe uma causa (afirmação) { não causada (negação); super-causa (sublimação); causante (relação).

Quatro estágios da analogia[17], aos quais deveremos voltar longamente, depois de termos tirado algumas conclusões que se impõem.

16) "... Tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem, affirmative, ut dicamus Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod sit supersapiens." *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 2; cf. C a e t. *Nom. An.* c. 11, p. 278; F e r r a r. In I C. G. c. 34; V a l e n s i n, *Une théorie de l'Analogie*, p. 342.

17) A primeira e a última se referem à atribuição, as duas outras à proporcionalidade. Teòricamente, entende-se, por que de fato as duas analogias se misturam, conotam-se, completam-se.

http://www.obrascatolicas.com

Deus não está colocado em um gênero. — S. Tomás acumula uma multidão de provas[18], que afinal se reduzem à "ratio subtilior Avicennæ", segundo a qual o gênero se diz, da mesma maneira, dos indivíduos que ele abrange: não há dois modos *essencialmente* diversos de ser animal ou planta. Se, portanto, Deus estivesse em um gênero, o ser, a substância, a vida, etc., ser-lhe-iam atribuídos da mesma maneira que a nós — unìvocamente — ora, isto é evidentemente impossível, pois sabemos que cada um destes predicados (ser, substância, vida...) desde que o afirmamos de Deus, deve ser negado (*I Sent.* d. 8 q. 4 a. 2 ad 1): "não é lícito concluir que tudo quanto é substância seja Deus, posto que a ser algum fora de Deus convém o predicado "substância" como a ele convém. Em virtude dessa diferença na predicação, o conceito de substância não se atribui a Deus e à criatura unìvocamente senão analògicamente. Novo motivo pelo qual Deus não está contido num gênero: nada pode ser dito unìvocamente de Deus e dos outros."

Além do mais, estes predicados, enquanto divinos, possuem uma causalidade total, que não convém à criatura, pois, do contrário, toda substância, todo ser seriam Deus. E mais ainda, se estivesse a fonte primeira encerrada em um gênero, ela se causaria a si própria, porque para produzir uma coisa *como tal* (e nisto consiste a atividade da causa suprema), é necessário produzi-la inteiramente. Se o homem gerasse, não *um* homem, mas *o* homem simplesmente, gerar-se-ia a si mesmo — contradição manifesta, a metafísica elementar o demonstra (cf. Webert, *Essai de Métaph. thom.*, p. 313). Donde criatura alguma causa o ser, enquanto ser. Logo, Deus, se estivesse em um gênero, deveria (como causa primeira e total deste gênero) causar a si mesmo, hipótese evidentemente absurda. Por conseguinte, para dar o ser a uma série, deve Deus estar *acima* desta série. Cumpre pois concluir que Deus, causa de todos os gêneros, está fora e acima de todos eles (*De Pot.* q. 9 a. 3 ad 3; a. 4 a. 11; q. 8 a. 2 ad 1, etc.); isto é, acima de todo o criado (Ia. P. q. 28 a. 1. etc.), fora de proporção com ele (IV C. G., c. 1). O antropomorfismo, imaginando o ser como uma categoria, onde ele coloca Deus, nega implìcitamente a existência divina, destrói Deus[19] e soçobra no panteísmo[20] quando pretende atribuir o ser, do mesmo modo, à criatura e ao criador, como se Deus não fosse o próprio ser por identidade, ao passo que a criatura recebe o seu. De um lado, encontramos uma essência que é sua existência; do outro, uma essência, realmente distinta de sua existência: a noção de ser realiza-se, pois, de um modo profundamente diverso, em um e outro caso. E já que a univocidade se revela como impossível[21] no que se refere ao predicado fundamental e primeiro, a mesma impossibilidade se averiguará com relação a todos os outros predicados. Não sem razão, portanto, foi afirmado que a doutrina metafísica da analogia mergulha as raízes na "verdade fundamental" da filosofia cristã.[22]

Com efeito, se na ordem das essências uma variabilidade acidental, a mais ou a menos na participação, não funda a verdadeira analogia; ao contrário, a diversidade no modo de existir suprime toda univocidade. Inversamente, se não vos contentais de asseverar que em Deus essência e existência se identificam, mas acrescentais que no criado verifica-se o mesmo, afirmais *duas identidades*, em vez da "diversa habitudo ad esse"; permaneceis em plena univocidade, o que para S. Tomás é não sòmente falso como ainda ininteligível: "*impossibile* est aliquid univoce prædicari de creatura et de Deo." (*De Ver.* q. 2 a. 11.)

A analogia não é um processo arbitrário. — Depois da controvérsia modernista, começou-se a falar muito em analogia. Ao passo que Caetano lamentava: "quase parece blasfêmo quem afirma serem as noções metafísicas de natureza

18) As referências encontram-se em Capreolus (In Iam. Sent. d. 8 a. 2, ed. Paban-Pègues I, 331 ss.); Signoriello, *S. Tommaso e l'antropomorfismo* (La scienza e la fede, pp. 105-109).

19) Cf. *De Ver.* q. 2 a. 1: "... et sic Deus non esset Deus."

20) *In I Meta.* l. IX (Cathala n. 139): "In hoc decipiebantur (Eleati) quia utebantur ente quase *una ratione* et una natura sicut est natura alicujus generis: hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, *sed multipliciter dicitur de diversis.*"

21) *Pot.* q. 7 a. 7: "diversa habitudo ad esse impedit univocam prædicationem entis."

22) Del Prado, *De Veritate fundamentali phil. christ.* L. V, 1; Bittremieux, *De usu et applicatione doctrinae phil. de reali distinctione inter essentiam et exsistentiam in Theologia D. Thomae* (*Ephem. Lovan.*, 1924, p. 335). Le Rohellec, *op. cit.*, pp. 689 ss.

http://www.obrascatolicas.com

analógica e lhes dá um sentido proporcional" (*De Nom. An.*, c. 3, p. 256), hoje admite-se de mais a mais que se encontra aí a salvação da metafísica. Surgem trabalhos de todos os lados, de tal sorte que a analogia assume o aspecto de um destes remédios de charlatão, que curam qualquer mal. Opõem-nos as antinomias que arruinariam a idéia de Deus? — Analogia. Criticam a noção de "personalidade divina"? — Analogia. Apresentam-se as dificuldades contra as quais se debate a teoria intelectualista do dogma? — Analogia. Diz-se que a Trindade é a contradição personificada? — Analogia. E assim, quanto aos demais pontos. Seria, pois, a analogia um expediente, ao qual recorrem os teólogos, a braços com as mais insolúveis dificuldades? Porventura iremos propagar o culto de um "Deus ex machina" ao consagrarmos um livro inteiro a resolver toda espécie de dúvidas graças a uma fórmula mágica? Não. Urge, antes de tudo, destruir, uma vez por todas, esta desagradável impressão. Urge demonstrar que nosso método não é uma escapatória, nem um processo apologético, mas brota das entranhas mesmas do real, é dotado de necessidade absoluta, de força invencível, e que se a analogia encontra-se por toda parte, é por ser ela tão vasta quanto o mesmo ser.

Se, por vezes, temos a impressão do contrário, se a analogia reveste certa aparência artificial, é que os autores, — salvo louváveis exceções — não procuram suficientemente fundamentar a analogia teológica na rocha inabalável do ser. Ora, todas as precedentes análises não nos encaminham porventura nesta direção? A analogia teológica, dizíamos, nasce onde termina a prova de Deus; deriva, em linha reta, das leis mesmas do ser. Haverá processo menos arbitrário, menos "intencional"? Que nos fazem atingir os argumentos tradicionais? — Uma fonte e uma predicação intrínseca. Uma fonte, — quero dizer uma existência (afirmação absoluta) da qual tudo depende (afirmação relativa). Uma predicação intrínseca, isto é, uma afirmação supraelevante, precedida por uma negação. Ora, que método de pensamento senão a analogia podem inculcar estes processos que, por aproximações sucessivas, alcançam a Deus? Eles supõem, com efeito, idéias bastante flexíveis, para encobrir realidades a um tempo essencialmente diversas (pois que uma *é* o que a outra *tem*), e proporcionalmente semelhantes (pois uma é o exemplar da outra). Em que consiste a semelhança? Deveremos explicá-lo aos simbolistas. Bastará, no momento, ter demonstrado que nossa analogia teológica tira sua eficácia das provas metafísicas de Deus, e participa da sua absoluta certeza. Como no-lo dizia Caetano: o raciocínio, embora for unívoco de início, não pode todavia concluir sem superar a univocidade; e o antropomorfismo, se lograr passar de contrabando, no momento em que nos elevamos para Deus, será entretanto inexoràvelmente rechaçado, no término das vias para o divino: ingressamos assim, para dele não mais sair, no domínio da flexível analogia.

§ 2.º A ANALOGIA METAFÓRICA E O ANTROPOMORFISMO VULGAR.

Inquietude da fé. — Para escapar à sentença que o condena, poderia o antropomorfista opor a nossos argumentos uma exceção: desprezando as "quinque viæ", apelaria para a Revelação. "Falais como filósofo, diria ele, e eu, como crente. Aceito, integralmente os Santos Livros, onde abundam os antropomorfismos; prefiro crer na palavra de Deus a crer na palavra do Estagirita!" Venha agora um metafísico, nos embaraçar com bizantinismos dialéticos!

E' a resposta que o teólogo tem certeza de ouvir, quando procura combater uma conclusão simplista, tirada da Escritura. De fato, raciocinavam desta maneira os antropomorfistas judeus e árabes, segundo referem Algazel e Maimônides; arvoravam-se em campeões da fé, contra o "modernismo" dos filósofos; e sabemos com que indignação certos ultra-conservadores medievais verberavam a "corrupção" da teologia pelo aristotelismo.[23]

A tais objeções e inquietudes, é necessário apresentar, primeiro os textos mesmos da Escritura, que inculcam a Simplicidade divina, e nos mostram, assim, a necessidade de não permanecermos prisioneiros das comparações e das fórmulas, mas de nos elevar até à pura inteligibilidade (Ia. P. q. 1 a. 9 ad 2); Maimônides encarregar-se-á de dissipar

23) Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I², pp. 16 ss.; 32, 33, n. 1; 34, etc.; Gilson, *Etud phil. médiév.*, pp. 30 ss.; 119 ss.

http://www.obrascatolicas.com

a perplexidade pungente das vítimas do literalismo bíblico, pois que dirigiu sua obra contra o antropomorfismo exegético. O conflito entre a Bíblia e a sã filosofia é apenas aparente; inùtilmente, o adversário procurou subtrair-se, cumpre seja esmagado sob o peso dos incontáveis argumentos que S. Tomás acumula contra os Gentios, para o provar "que Deus não é corpóreo e ainda menos é matéria "prima" como afirmou, com a mais crassa estupidez, David de Dinando." (Ia. P. q. 3 a. 3 et 8; *II Sent.* d. 17 q. 1 a. 1; I C. G. c. 20, etc.). Agostinho fará corar o adepto do antropomorfismo materialista, declarando que "é pensamento vergonhosamente errado opinar que Deus está circunscrito nos limites de membros corpóreos." (*De Trin.* L. XII, c. 7.) Mais ainda, S. Tomás demonstra que o antropomorfismo psicológico é igualmente insustentável (I C. G. c. 89: em Deus não existem sentimentos ou afetos; Ia. P. q. 20 a. 1 ad 2), e ele, de ordinário, tão comedido, emprega, contra qualquer forma deste erro, os mais depreciadores qualificativos.[24] Tal severidade entende-se fàcilmente; poder-se-ia imaginar mais estulta vaidade, mais insuportável presunção, do que as do pedante que pretende medir o Altíssimo, por sua própria medida?[25]

A resposta da analogia. — Mas a analogia algo mais logra propor à inquietude dos simples, do que anátemas. Não se limita a destruir, mas substitui, e, em certo sentido, reabilita o antropomorfismo, dando-lhe valor preciso, sob o nome de "analogia de proporcionalidade imprópria".

A legitimidade da metáfora refulge a todos os olhos, e Maimônides, melhor que qualquer outro, a ilustrou.[26] Se "a Escritura fala a linguagem dos homens", é porque adapta-se, de modo divino, à nossa psicologia; qual avó carinhosa balbucia com seus netinhos, e com eles soletra as

24) V. g. *De Ver.* q. 2 a. 1: "... est omnino erroneum et absurdum"; *De Ver.* q. 10 a. 1: "Creaturæ quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in seipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut nonnisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipiatur."

25) *De Ver.* q. 2. a. 5: "... volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare."

26) Cf. as citações de Maimônides, no meu estudo: *Les attributs de Dieu d'après Maïmonide* (*Rev. néo-scol.*, 1924, p. 150); — *Div. Nom.* c. 1, l. 2; Ia. P. q. 1 a. 9; *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1.

primeiras letras, a Bíblia ornamentou o Altíssimo com a longa série de nossas pseudo-perfeições, e teceu, em torno do Onipotente, o véu multicor das Metáforas.[27] E como a avó ainda narra histórias de fadas, Moisés e os profetas desenrolam prazenteiramente, aos nossos olhos, os gestos de um fabuloso monarca oriental. Descrevem Deus como se tivesse um corpo, porém maior e mais resplendente que o nosso, e cuja matéria não fosse sangue e carne. Ele desce, sobe, caminha e pára; levanta-se, assenta-se, vai e volta. Evidentemente, ele vê e ouve; do contrário, como nos conheceria? Por vezes, inclina-se benévolo, outras vezes mostra-se cioso, e se encoleriza contra nós. Assim, os "simples, que logram suspeitar apenas o que ultrapassa a sensibilidade" (*I Sent.* d. 34 q. 3 a. 2), encontram alimento religioso. Deus deixa então de ser uma abstração, para se tornar uma realidade infinitamente viva. Haverá algo de menos humano do que a religião dos deístas? S. Tomás observava contra certos heresiarcas que negavam a legitimidade do culto externo: "esqueceram eles de que são homens, pois não julgam serem as representações sensíveis indispensáveis para despertar pensamentos e afetos espirituais."[28]

Como necessitamos todos de imagens, para nutrir o sentimento e estimular a inteligência, quanto mais fortes forem elas mais vigoroso será nosso pensamento (Ia. IIae. q. 74 a. 4 ad 3), mais resolutos nossos atos de vontade. As matemáticas não dispõem para o martírio, e tampouco as quintessências filosóficas. Uma vez bem garantida a transcendência divina, nada mais legítimo do que ornar com belas imagens a nossas abstrações (cf. Gardeil, *Le donné révélé*, pp. 135 ss.). Todos o admitem; mas o que não todos parecem perceber, é que à metáfora não cabe apenas um valor subjetivo: ela não representa sòmente uma concessão feita às "famosas necessidades da ação"; é algo mais do que a imaginação vindo em socorro da razão. São metáforas, dizem, a saber: bagatelas, fantasias, combinações de palavras mais ou menos engenhosas. Enganam-se.

27) Cf. Agost., *De Trin.* L. I, c. 1, n. 2.

28) *III C. G.* c. 119; cf. *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1: "Convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari, cujus ratio potest assignari quadruplex", etc.

http://www.obrascatolicas.com

O próprio teólogo, entretanto, não estaria longe de partilhar estas opiniões errôneas, quando, ao deixar o estudo de S. Tomás, entra em contacto com almas, por certo, profundamente piedosas, mas cuja religião é saturada de antropomorfismo. Ainda há pouco, tinha ele das coisas divinas uma imagem quase desmaterializada, e eis que lhe apresentam um Deus, com o qual nos comportamos, como se experimentasse nossos sentimentos, como se nele viessem repercutir todos nossos atos, virtuosos ou viciosos; um Deus, com o qual vivemos como se fora um dentre nós, mais santo e mais sábio por certo, mas não radicalmente transcendente.[29] Ao contrastar essa religião com suas especulações, o teólogo experimenta um sentimento de inadaptação, de constrangimento às vezes. Seria erro, entretanto, opor pensamento e ação; estas almas piedosas não se encontram, talvez, no erro: "falar por metáforas não é mentir, pois não visamos deter o espírito nas realidades mesmas que nomeamos, senão levá-lo a realidades semelhantes àquelas." (*I Sent.* d. 16 q. 1 a. 3 ad 3.) Se as metáforas podem ser simples jogo literário, podem, também, atingir verdadeiramente alguma coisa em Deus, participar das glórias da Rainha das Analogias.

Grandezas da Metáfora. — A metáfora é um dos modos da analogia de proporcionalidade, já o dissemos em nosso capítulo precedente, e como tal, comporta *certa* realização *intrínseca,* que leva consigo certa objetividade. O que engana, ainda uma vez, é a univocidade latente: querer-se-ia, no fundo, para admitir o valor da metáfora, que o conceito comum se realizasse da *mesma* maneira em ambas as relações em vez de proporcionalmente; desejar-se-ia uma semelhança completa, e não apenas fragmentária, acidental. Entretanto, mil exemplos aí estão, para nos desenganar.[30] Per-

29) Justo é acrescentar que, quanto mais a alma progride, mais a religião se lhe purifica. "Ad hoc quod oratio nos faciat (Deo) propinquos tria requiruntur: primo quod sensualitas sit munda... secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere valent, ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis..." *Div. Nom.* c. 3 l. 1 (Vivès, p. 420).

30) Dionísio muito bem o insinua graças a um exemplo: "Si quis cogitando animam ad corporeæ figuræ modum ipsam repræsentaret et rei partium experti, partes corporeas affigeret, *alio*

cebemos não estar falando erradamente ao dizermos de um coração que ele "é de fogo": sabemos perfeitamente que uma das propriedades do fogo — o calor ardente — se revela no domínio afetivo, sob forma de intensidade devoradora (*I Sent.* d. 34 q. 3 a. 2 ad 4; d. 45 q. 1 a. 4). Que significa a Igreja, quando roga ao Senhor nos mostre a alegria de sua face? — Ela pede a serenidade de um dia ensolarado (*Oratio ad petend. serenit.*). Enfim, que ensina a Escritura, quando diz que Javé se irritou? — A história daquele povo, que provocava mais frequentemente a cólera do que a alegria de seu Deus, mostra sobejamente o que se oculta atrás desta metáfora. Javé está irritado, quando pune:

$$\frac{\textit{Javé}}{\text{sua cólera}} = \frac{\textit{senhor}}{\text{sua cólera}} = \text{castigo.}^{31}$$

O conceito proporcionalmente comum é o de punição; o que em Deus corresponde à irritação do senhor para com o escravo, é a *ação* punitiva.

Entendemos, então, o *duplo fundamento objetivo* da metáfora, um remoto, o outro, próximo. 1.º A criação reflete a perfeição suprema, nenhum ser existe, no qual não se possa encontrar algum sinal desta plenitude; nenhum nome criado, por conseguinte, que não possa ser atribuído a Deus, uma vez que exprime este fugaz vestígio.[32] — 2.º De outro lado, torna-se evidente que, por serem essas perfeições sobrecarregadas de matéria, não podem realizar-se formalmente em um espírito puro. De que valem, então, nossas metáforas e nossos símbolos? — Não podendo aproximar realidades essenciais, contentamo-nos em comparar propriedades ativas: ter-se-á a *equivalência funcional ou dinâmi-*

modo in ea partes quæ illi attributæ essent intelligeremus prout nimirum *convenit* ipsius individuati: et caput quidem intelligentiam, cervicem vero opinionem", etc. Cf. *Cael. Hier.* c. 15 § 3.

31) Ia. P. q. 3 a. 2; *De Ver.* q. 2 a. 1; *I Sent.* d. 2 q. 1. a. 3 q. 3; d. 35 q. 1 a. 1 ad 2; d. 45 a. 4 ad 2.

32) *De Ver.* q. 23 a. 3: "... sensibilium nomina Deo attribuimus ut cum eum nominamus vel lucem vel leonem... Quarum quidem locutionem *veritas* in hoc *fundatur* quod nulla creatura ut dicit Dion. 2. c. *Cael. Hier.* est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repræsentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem, et ita nomen in Deo transfertur..."

http://www.obrascatolicas.com

ca.[33] A metáfora se fundará, portanto, em uma mui real semelhança de efeitos. Claros exemplos temos no símbolo do leão[34], nas expressões que atribuem a Deus membros[35], ou arrependimento[36], aproximação ou afastamento[37], e as numerosas antropopatias bíblicas.[38] Para salvaguardar a objetividade da metáfora, basta que se comparem não já as naturezas, senão as *causalidades*. Em teologia, a metáfora nos esclarece, portanto, sobre os *atributos de ação;* esboça um estudo dos modos diversos da causalidade divina.[39]

Tratando da "Voluntas signi", S. Tomás ensina que damos a Deus nomes simbólicos "em virtude duma semelhança proporcional de efeitos. Portanto dizemos que Deus "quer" metafòricamente porque age como causa dotada de vontade, isto é: ordenando, aconselhando, etc. Donde falamos, nesses casos, de vontade metafórica de Deus, da qual os efeitos são outros tantos sinais."[40] Prossegue o Santo Doutor: "O efeito que, num dos agentes é sinal da existência da vontade no sentido *próprio* da palavra, no outro agente é sinal da existência de uma qualidade *semelhante*. Portanto a esses sinais *corresponde* algo real em Deus, que, por semelhança, denominamos vontade. Logo estes sinais *não são falsos*."[41] Quando, pois, lemos na Sagrada Escritura que Javé puniu a Israel, concluiremos, com razão, que nesta sua atividade há alguma coisa que corresponde à nossa justiça vindicativa; ou quando Moisés cantou a atitude de Deus para com seu povo:

Como a águia que excita sua ninhada,
E volteia sobre os filhotes,
Javé abriu as asas, e tomou Israel,
E o carregou em cima de suas penas (Deut 32, 11),

33) *I Sent.* d. 45 a. 4: "per similitudinem proportionalitatis ad *effectum* aliquem..."
34) Ia. P. q. 13 a. 6 e 9; q. 33 a. 3; *De Ver.* q. 2 a. 11; q. 7 a. 2, c. e ad 5; *De Pot.* q. 9 a. 4 ad 1; *I Sent.* d. 8 q. 2 a. 3 ad 2; d. 22 q. 1 a. 2; d. 34 q. 3 a. 2 ad 4, etc.
35) Ia. P. q. 1 a. 10 ad 3; q. 3 a. 1 ad 3.
36) Ia. P. q. 19 a. 7 ad 1-2.
37) Ia. P. q. 9 a. 1 ad 3; *Div. Nom.* cap. 3, l. 1 (ed. Vivès, p. 420).
38) *Div. Nom.* c. 1, l. 2 (Vivès, p. 287); cap. 1, l. 3 (Vivès, p. 395); cap. 9 l. 1, etc. (Vivès, 516).
39) *I Sent.* d. 45 a. 4; Ia. P. q. 3 a. 2 ad 2; q. 13 a. 6; q. 19 a. 11; *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 8.
40) *I Sent.* l. c.; cf. Ia. P. q. 19 a. 11; *De Ver.* q. 23 a. 3.
41) *I Sent.* l. c. ad 2; d. 8 q. 2 a. 3; d. 16 a. 3 ad 3; cf. d. 2 q. 1 a. 3 q. 3.

deduzirei que a ação da Providência tem algo do instinto materno. Os termos puramente quantitativos, que por si são inertes, ao serem atribuídos a Deus, significam, entretanto, quer positiva quer negativamente, a intensidade do agir. (Ia. P. q. 3 a. 1 ad 1 e 3.) Numa palavra, as metáforas designam em Deus as perfeições *relativas a nós*. Ora, a questão das relações do Criador para com a criatura é, no fundo, primordial ao homem. Haverá que admirar, nestas condições, se a religião atribui grande importância ao antropomorfismo que não pretende descrever a natureza de Deus, mas apenas indicar — guardadas as proporções — os efeitos da ação divina, tal qual repercutem em nós?

Ambos tributários da metáfora, porque movendo-se ambos no extra-racional, o poeta e o teólogo estão próximos um do outro. Tão próximos, e entretanto, tão distantes! O domínio próprio do poeta é infra-racional; tudo que não chega a elevar-se à clara luz da inteligência: o sensível, o individual, o sentimental, o fluxo móvel da vida interior, o ritmo palpitante da duração. Revestidas por fascinantes fórmulas apresenta-nos o poeta intuições e imagens do concreto.

O teólogo, ao invés, recebe em partilha o supra-racional; aquilo que é por demais fulgurante, para ser expresso em conceitos amesquinhados. Instalado no cume do imaterial, empenhado em expressar o inefável, é-lhe por vezes forçoso descer às metáforas, a fim de sugerir, pela convergência delas, algo de sua contemplação. (Cf. Ia. IIae. q. 101, a. 2 ad 2; *I Sent.* Prolog. a. 5 ad 3.)

Este paralelo, esta analogia, levam-nos a assinalar uma nova série de grandezas da metáfora; vantagens negativas, por certo, mas que, sem ultrapassar a ordem da causalidade, nos fazem vislumbrar menos os efeitos de Deus, do que a Transcendência de sua ação.

S. Tomás observa: "certas criaturas irracionais sobrepujam as racionais no assemelhar-se a Deus, quanto à *eficácia* da causalidade; por exemplo, o raio solar" (*De Ver.* q. 10 a. 8 ad 10); do mesmo modo, certas metáforas adaptam-se melhor à excelência da ação divina (Ia. P. q. 1 a. 9; *Boet.* q. 6 a. 2; *I Sent.* d. 34 q. 6 a. 2). A doutrina é dionisiana, e convinha que o enigmático Areopagita a propu-

http://www.obrascatolicas.com

sesse, ele que soube adornar com um véu suntuoso de metáforas seus êxtases filosófico-místicos. O processo brilhantemente indicado no livro II da "Celeste hierarquia" é a aplicação da "via negationis" ao mundo das imagens. Reduz-se, afinal, ao método dos contrastes. Como o preto evoca o branco; como o vício, quanto mais imundo é, mais nos faz suspirar pela pureza angélica, assim as metáforas teológicas, quanto mais ínfimas são e até vis, mais se alça nosso espírito — estimulado pelo próprio defeito da descrição — para os resplendores da transcendência, e melhor conceberá a suprema eminência de Deus: "a divina eminência é manifestada mais expressivamente pelas realidades que com maior evidência lhe repugnam. Convinha, pois, designar o divino pelo corpóreo." (*I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1.) As comparações tiradas das criaturas superiores, pelo contrário, expõem-nos, às vezes, ao perigo da univocidade antropomórfica (ib. a. 2; cf. d. 16 a. 3 ad 2; *De Ver.* q. 10 a. 8 a. 10), e por isto, nas Escrituras, frequentemente, empregam-se os próprios nomes de animais, a modo de atributos divinos. (*I Sent.* ad 34, q. 3 a. 2, s. c.) A vantagem não é sòmente psicológica: temos aqui o prelúdio imaginativo da grande ode metafísica: "Conhecemos com maior verdade o que Deus não é do que o que ele é." [42]

Condições da metáfora. — Após o que acabamos de explanar torna-se fácil determinar as condições de uma analogia metafórica teològicamente exata. [43] Antes de tudo, é mister existir entre as realidades comparadas uma verdadeira semelhança dinâmica. [44] Esta semelhança será parcial [45] e acidental; não muito remota, entretanto. Apoiar-

42) *Loc. cit.* a. 1. Cf. sobre as imagens em teologia: Le Rohellec, *Le rôle de l'imagination en métaphysique* (*Rev. Thom.* abril, 1921) e J. Webert, *L'image dans l'oeuvre de S. Thomas* (ibid. set. 1926).

43) Para maior brevidade, só consideraremos aqui as metáforas positivas, porque as negativas ou "dionisianas" são *análogas* às primeiras; pode-se, portanto, analògicamente, determinar-lhes as condições.

44) Ia. P. q. 13 a. 9; q. 33 a. 3.

45) *De Ver.* q. 7 a. 2 ad 5: "In his quæ metaphorice dicuntur non oportet quod conveniat eidem secundum omnia prædicata quæ ei conveniant proprie; alias oporteret quod Deus qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos."

se-á sobre uma qualidade característica do termo criado, que é transposta para Deus. [46]

Em rigor, poderiam as perfeições chamadas "puras" ou "simples" ser empregadas metafòricamente, quanto a seu modo de realização [47]; em regra geral, porém, as metáforas exprimem perfeições "mistas", isto é, implicando, na própria essência, alguma limitação. (Ia. P. q. 3 a. 13 ad 1-3; *I Sent.* d. 22, q. 1 a. 2; I C. G. c. 30.) São as que contêm alguma materialidade: realidades corporais, paixões, etc. (Ia. P. q. 10 a. 1 ad 4; q. 13 a. 3; q. 19 a. 11; q. 20 a. 1-2; *De Ver.* q. 2 a. 11; *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 8; *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2 c. e ad 4; d. 8 q. 2 a. 3 ad 2; I C. G. c. 89, etc.) Imersas na matéria, não são estas qualidades bastante flexíveis, para se amoldarem à analogia de proporcionalidade própria, nem bastante depuradas, para serem atribuídas a um espírito puro.

Deficiências da analogia metafórica. — Deduzem-se da própria grandeza desta analogia. A metáfora funda-se, como dizíamos, em uma semelhança que não atinge a natureza, mas a ação, e a ação *ad extra;* segue-se daí que ela revela de alguma coisa apenas um aspecto acidental, como uma ampla veste ondeia em torno de um corpo, sem lhe desenhar os contornos. Percebe-se imediatamente a possibilidade de metáforas forçadas, irreais e até falsas. É-nos fácil, igualmente, tirar da mesma realidade metáforas em sentido contrário [48], e daí, uma certa dose de subjetivismo na escolha dos pontos de comparação: "a transposição metafórica pode-se estabelecer de mil maneiras; a cada qual é deixada ampla liberdade, contanto não aberre da verdade." (Caetano, In Iam., q. 45 a. 7; cf. *De Ver.* q. 10 a. 10 ad 6.) A metáfora teológica não sòmente beira o antropomorfismo, mas aproxima-se, constantemente, do próprio sofisma: "com símbolos não se pode argumentar" (*I Sent.* prolog. a. 5); "a teologia simbólica não é demonstrativa"

46) *De Ver.* q. 7 a. 2 c.: "In his quæ translative dicuntur non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur."

47) E', p. ex., o caso da vontade (voluntas signi) como vimos acima. Cf. q. 23 a. 3 etc. — Cf. Ia. P. q. 13 a. 3. Importa, entretanto, não abusar do processo. *I Sent.* q. 34 q. 3 a. 4 ad 2.

http://www.obrascatolicas.com

(d. 11, q. 1 a. 1 ad 1). Claro é que, por si, a proporcionalidade imprópria nada prova; para ter algum valor, deve apoiar-se sobre a atribuição ou sobre a proporcionalidade própria; mas sua fraqueza especìficamente teológica consiste em voltear em torno de Deus, sem lhe determinar a natureza, sem atingir-lhe perfeições formais, porque não ultrapassa a ordem relativa e dinâmica das *relações* de Deus com o mundo para atingir a ordem absoluta e essencial do ser como tal, da natureza mesma de Deus. Ela nos ministra apenas rótulos funcionais.

A metáfora: "cólera de Deus" indica simplesmente que a ação punitiva divina reveste uma longínqua relação com a do senhor irritado, mas, enquanto proporcionalidade imprópria, não liga o castigo divino ao atributo de Justiça suprema, porquanto se refere à noção de "cólera", e não à de "justo castigo". (*I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2.) E' claro que Deus pune, sem estar formalmente irritado: poderá ele punir também, sem ser formalmente justo? A metáfora não consegue responder, tanto mais que conhecemos exemplos de ação polimórfica: uma só ação superior realiza efeitos diversíssimos, sem ser da mesma natureza que eles. Impossível, pois, ultrapassar o agnosticismo. (Ia. P. q. 13 a. 2; *De Pot.* q. 7 a. 5 e 6; *De Ver.* q. 2 a. 1.)

"Algo corresponde em Deus que, por semelhança, denominamos vontade." (*I Sent.* d. 45 a. 4 ad 2.) "*Corresponde*" — existe, pois, fundamento objetivo.[49] "*Algo*". Mas o que, exatamente, e em que medida? Mistério, pois não há redução ao ser.

Pelo contrário, se me volto para o ser, tudo se esclarece: a bondade, por exemplo, aparece-me como uma perfeição pura, transcendente, e pelo intermédio da analogia de proporcionalidade *própria*, posso afirmar — mesmo que

48) Isto parece opor-se ao texto de *De Ver.* q. 7 a. 2, citado na nota precedente, mas cf. *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 2 ad 4.

49) *De Pot.* q. 7 a. 6: "Si nihil esset *in* Deo vel secundum ipsum vel secundum ejus effectum quod his rationibus responderet intellectus esset falsus." — Note-se que a vontade "metafórica" em Deus é a chamada "voluntas signi". E' claro que S. Tomás nunca negou a existência em Deus de uma Vontade no sentido próprio da palavra.

não conhecesse efeito algum da bondade de Deus[50] — Deus é intrìnsecamente bom; é bom, por natureza, por essência, ele é sua Bondade. Mas desde que nos afastamos das plagas do ser, perdemos pé, e a metáfora oferece-nos como apoio apenas a débil haste de uma flor.

§ 3.º A VIA NEGATIVA E O ANTROPOMORFISMO METAFÍSICO.

As conexões da "via remotionis".[51] — Por que tratar, neste momento, desta via mística?

Poderíamos, na verdade, ter sobrepujado o antropomorfismo metafísico, mercê da via de eminência — como substituímos ao antropomorfismo grosseiro a via metafórica — reservando a via negativa, para satisfazer às exigências do simbolismo. Refletiria mais, em certo sentido, o espírito de S. Tomás, que visa não tanto derrotar seus adversários, como descobrir-lhes a luz, que, apesar de tudo, lhes vai n'alma. Mas, neste caso particular, tal complacência teria sido prematura e, portanto, especialmente perigosa. Propor a "via excessus" a um antropomorfista, antes de se ter ele purificado pela ascese da "via remotionis", seria correr o risco de proporcionar-lhe uma desforra: consideraria a supereminência como um simples caso de analogia de desigualdade, como a projeção, em Deus, de nossas perfeições ampliadas ao infinito. De outro lado, não repugnam, frequentemente ao simbolista as negações multiplicadas — haja vista Maimônides. Daí, parecer mais oportuno, consumar primeiro a derrota do antropomorfismo — conceden-

50) Conhecendo estes efeitos, posso — sempre passando pelo ser — mostrar que: "oportet quod in eo qui operatur actum scientiæ sit aliquid ad *rationem* scientiæ pertinens... sicut punire Dei est actus justitiæ ipsius, nec oportet iram in eo ponere quia non est *per se* actus iræ" (*I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2). Impossível produzir um ato de bondade, quando não se é formalmente bom; não é, porém, a metáfora que nos ensina isto.

51) Como todos sabem, esta via foi sobretudo explorada pelos neo-platônicos (Plotino, V, 3, 5, 13, etc.); cf. Müller, *Plotinos, Proklos, Ps. Dyonisios.* Münster, 1918, pp. 65-71. — Textos dos Padres: *Dict. th. cath.* I, 1023-1152; Debaisieux, *op. cit.* p. 198 ss. — Bittremieux, *op. cit.*, pp. 91 ss. — Notemos sobretudo: Dionísio: *en pánton aphairései; Div. Nom.* c. 8 pp. 3 ss.; Damasceno, *De fid. orthod.* l. 1 c. 4; Erígena (Deus qui melius nesciendo scitur cujus ignoratio vera est sapientia) e Maimônides (referências em meu artigo citado, pp. 161-163).

http://www.obrascatolicas.com

do assim ao simbolismo sua parte de verdade), para ao depois lhe dar razão no que tem de legítimo, quando da discussão do agnosticismo.

As provas de Deus, atirando-nos em plena Transcendência, rompem para sempre a frágil unidade do conceito unívoco. Mas esta destrói-se, sobretudo, em virtude da via negativa que nos mostra o verdadeiro conhecimento de Deus, como estando em razão inversa da assimilação às criaturas (cf. Denzinger, n. 432).

Por isto, é de importância capital entender que a "via negationis" participa do valor, da necessidade das próprias leis do ser. Quando, pois, S. Tomás coloca a negação qual pedra angular de sua doutrina de Deus[52], não será apenas pelo motivo de ser mais fácil dizer o que uma substância simples não é, do que definir o que ela é (*I Sent.* d. 8 q. 2 a. 1 ad 1; Ia. P. q. 10 a. 1 ad 1), mas, sim, pelo motivo — especial a nosso tratado — de que enunciar uma das "quinque viæ" já é encetar o processo negativo, pois que *só* a negação põe termo à regressão na série dos motores, das causas, dos necessários, etc. Para concluir a demonstração é necessário chegar à *não*-deficiência: a primeira impressão que se experimenta ao cabo de cada uma das cinco provas é de desaparecimento duma indigência.

A negação está, pois, no fim da questão da *existência* de Deus, como no princípio do tratado da *natureza* de Deus. Desde o momento em que encetamos este último estudo, a negação nos segue como uma sombra, de sorte que no fim de nossas pesquisas, estabelecemos, não já como postulado inicial, mas como resultado derradeiro e definitivo — que sabemos de Deus, não o que ele é, mas antes o que não é. (*I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1; I C. G. c. 14, etc.).

Primado universal da negação. — Para bem compreender uma realidade, importa classificá-la, isto é, colocá-la em seu lugar, sob um rótulo conveniente, na escala dos seres. Para tal, determinamos primeiro o elemento comum (o gê-

52) Desde o início da Suma: "Primo considerandum est an Deus sit, secundo quomodo sit, vel *potius*, quomodo non sit." Ia. P. q. 2 a. 1, proœm. — I C. G. c. 14: "est via remotionis utendum, *praecipue* in consideratione divinæ substantiæ." *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 2: "convenientissimus modus significandi divina fit per negationem."

nero), em seguida o elemento diferencial (a espécie), que é, sem dúvida, positivo, porque atinge a essência, mas também negativo, porquanto opõe um ser aos outros do mesmo gênero. (I C. G. c. 14; III C. G. c. 31; c. 49.)

Mas ao se tratar das substâncias espirituais, a dificuldade é esmagadora; amoldados ao sensível, não chegamos a apreendê-las, não nos encontramos no mesmo nível; nossas comparações são todas deficientes, pois pertencem a uma outra *ordem*; inùtilmente, portanto, forceja o antropomorfismo por estabelecer a homogeneidade universal.[53] Que será, tratando-se de Deus? Sabemos que não está em um gênero, e muito menos em uma espécie; a própria impossibilidade de qualquer univocidade nos impede de conhecer "proprie ad plenum" qualquer coisa de sua essência. Invocaremos então o auxílio do simbolismo? De modo algum, porque, na falta de diferenças positivas, temos as negativas. Multiplicadas, circunscreverão, pouco a pouco, a realidade.

Nem se veja aqui um artifício de apologética; na verdade a função negativa é essencial ao espírito, e acompanha-lhe as atitudes mais profundas.[54] Aparentemente, ajuntar um "não" a um conceito qualquer, reveste a aparência de completa esterilidade; entretanto, longe de ser desprovida de sentido, a fórmula negativa contém em si o real integral, exceto aquele por ela negado — pois que uma realidade só é eliminada ao ser substituída por uma outra. Dizendo por exemplo: "não-árvore", designo tudo, absolutamente tudo, exceto o que seja árvore, portanto, o animal, o homem, Deus. Ora, bem sei que as negações não se equivalem; conquanto "não-árvore" e "não-animal" tenham uma extensão quase infinita, todavia "não-árvore" não exclui o animal, e "não-animal" não exclui a árvore.

53) *In Boet. De Trin.* q. 6 a. 3: "Intellectus noster immediate extenditur ad phantasmata... et sic immediate potest concipere quidditatem rei sensibilis, non autem rei intellectualis"; e quando se trata de certas essências separadas, o intelecto não pode atingi-las, mesmo mediatamente: "cum non sint unius generis naturaliter loquendo, et omnia ejusmodi nomina *fere aequivoce* dicantur de sensibilibus et de aliis substantiis... et sic *per viam similitudinis* (eis a derrota do antropomorfismo!) non sufficienter illæ substantiæ ex his innotescunt." Cf. Ia. P. q. 88 a. 2.

54) Cf. J. Wébert, *Le rôle de l'opposition en métaphysique* (Rev. sc. phil. théol., julho 1925).

http://www.obrascatolicas.com

Aliás, como ordenaríamos os fenômenos, se os não classificássemos, e como classificá-los, se os não distinguimos? enfim, como distingui-los, sem excluir, sem negar? Se não me contento com um conhecimento confuso, geral, se quero apreender o que um ser tem de verdadeiramente próprio, portanto de distinto, vejo-me forçado a opô-lo aos outros, e quanto mais claramente perceber esta oposição, melhor o conhecerei (I C. G. c. 14). Por exemplo, se nos contentássemos de afirmar: "o homem é um ser" ou é "uma substância", torna-se evidente que tal informação é demasiado geral, por demais vaga para gerar a ciência. A fim de precisar esta noção inicial tão vaga, tão vacilante, forçoso será "*diferenciá-la*" dos outros seres, das outras substâncias. Sem dúvida, no caso presente, não são estas diferenças puramente negativas, mas quando tratamos de uma realidade simples, espiritual, nossa inteligência que apreende, em primeiro lugar, o composto, o quantitativo, deve necessàriamente recorrer à negação (Ia. P. q. 10 a. 1 ad 1). Assim, defineremos o ponto: "aquilo que não tem partes." Aristóteles descreveu os corpos celestes por oposição aos sublunares, e toda substância espiritual só poderá ser atingida com o auxílio de negações.[55] Se podemos assim dizer, é a maneira que tem o espírito de ultrapassar-se a si mesmo; à medida que verifica seus limites, empenha-se por se libertar, vislumbrando o além. Um filósofo anglo-saxão exprimiu-o com o "humour" característico de sua raça: "Early gods are like man and near him. But still they are as unlike and as remote as he can imagine them... when he can think beyond the sun ad beyond the sky — there God goes, and probably first goes. For te God-idea, as the limitting idea of man, is also his explorative idea; by dwelling in speculative fancy on that which is beyond what he has yet thought, man prepares his next conceptual conquests — wins at length one more idea of which he must say: God is not that..." (W. E. Hocking, *The meaning of God in human experience*, p. 327.)

A "via remotionis", longe de ser um artifício do espírito, não é senão a aplicação à teologia de um método geral de pensamento. Multiplicando as negações, não descaímos numa logomaquia completamente estéril, ao contrário, enriquecemos nosso saber, e quanto mais negações conhecermos, menos confuso será o conhecimento, pois na hierarquia das negações, a seguinte precisa e determina a precedente, como o gênero é precisado pelas diferenças específicas. (*Boet. Trin.* q. 6 a. 3.) Podemos, pois, inverter a frase de Espinosa e dizer: Omnis negatio determinatio est.

Objetar-se-á que o argumento não passa dum destes requintes dialéticos, caros aos lógicos medievais. As negações multiplicadas não equivalem, afinal de contas, a um rosário de afirmações?

A falar estritamente, não é exato. Assim, os Antigos criam que os corpos celéstes não eram nem pesados, nem quentes, mas não seguia, para eles, que fossem leves ou frios: "neque sunt gravia, neque levia, neque calida, neque frigida." (*Boet.* l. c.) Com efeito, se é verdade que o ser sobrepuja o nada, e que, por conseguinte, toda negação se alicerça numa afirmação, de sorte que nada poderíamos negar de uma realidade, se nada soubéssemos de positivo sobre ela[56], entretanto existe verdadeira *multidão* de noções positivas que excluem *este* elemento preciso que a negação pretende afastar. Basta conhecer algum dentre os inumeráveis predicados afirmativos que seja compatível com aquela negação; pode-se portanto ignorar completamente a que afirmação *precisa* corresponde tal negação. Se eu conhecesse de Deus *apenas* negações, nunca lograria, em boa lógica, substituí-las por uma série de afirmações *determinadas*.[57] Minha ciência, entretanto, não seria nula, porque

55) *III De Anima* l. II (Vivès, p. 171): "Intellectus noster accipit a sensu et ideo ea cadunt prius in apprehensione intellectus nostri quæ sunt sensibilia, et hujusmodi sunt magnitudinem habentia, unde punctus et unitas non definiuntur nisi negative. Et inde est quod omnia quæ transcendunt hæc sensibilia nota nobis, non cognoscuntur a nobis nisi per negationem." Cf. Ia. P. q. 83 a. 7 ad 3; q. 88 a. 2 ad 2; *I Sent.* d. 8 q. 2 ad 1; *De Anima* a. 16; *Boet. Trin.* q. 6 a. 3.

56) "Omnis negatio de re aliqua fundatur super *aliquid* in re exsistens." *I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2. "Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret nil de Deo posset negare." *De Pot.* q. 7 a. 5; cf. q. 10 a. 5. Note-se o vago deste "aliquid".

57) Cf. Ferrar. In I C. G. c. 34, n. V. Por exemplo: "X não é gato" — é claro que pode ser cachorro, planta, pedra, água, etc., etc.

8*

http://www.obrascatolicas.com

conheceria Deus como distinto de tudo o mais, e embora ignorando o que ele fosse, saberia o que não é.[58]

Em página dionisiana[59], onde nem mesmo Maimônides teria encontrado desprestígio algum da divina Transcendência, S. Tomás condensou, numa destas sínteses de que ele possuía o segredo, as fases da ascensão do espírito por esta austera via de renúncia. Começamos, escreveu ele, por apartar de Deus toda matéria; depois, torna-se necessário afastar mesmo as perfeições mais espirituais que existem nas criaturas. Nada resta então no espírito, senão a revelação da Sarça ardente, e chamamos a Deus "aquele que é", entendendo por isto, com Damasceno (De fid. orth., l. I, c. 1), um oceano de substância sem limites... Nosso espírito encontra-se em uma penumbra crepuscular, suspenso a uma idéia confusa, que a sombra vem atenuar de mais a mais. Porém esta "existência" é ainda algo de criado; desfalecentes, vemo-nos constrangidos ainda a desterrá-la de nosso espírito. Entramos na noite, para nos unir, numa douta ignorância, Àquele que habita a Treva.

A primeira parte deste íngreme caminho já a percorremos; serpenteia entre as florações da metáfora. Mas a segunda, mais fragosa, apresenta dificuldades sérias. A questão primordial é saber se o domínio da negação se estende às vias afirmativas. O simbolismo afirmá-lo-ia de boa mente; e até exageraria, a ponto de encerrar todo o saber nessa visão noturna.[60] No extremo oposto, sustentaria o antropomorfista que, como toda negação supõe uma afirmação à

58) I C. G. c. 14: "Si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus eum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi distinguetur: et tunc de substantia ejus erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit." Cf. I C. G., c. 35 in fine, e III C. G., c. 39: "per affirmationes, propria cognitione de re habita, scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur; per negationes autem, habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit manet ignotum, talis autem est propria cognitio quæ de Deo habetur per demonstrationes." Cf. *Boet. Trin.* q. 6 a. 3; Ia. P. q. 88 a. 2; III C. G. c. 49.

59) *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 ad 4; cf. *Div. Nom.* c. 9 l. 3 in fine.

60) Basta lembrar os textos de Hamilton e Mansel. Signoriello (*art. cit.*, p. 181) cita ainda: Günther (cf. Kleutgen, *Phil. d. Vorzeit.* I, c. 2, p. 3) e Hauréau (*Hre. Phil. Méd.*, c. 15, p. 157) segundo o qual todas as nossas afirmações teológicas, mesmo as mais absolutas em aparência, são apenas negações disfarçadas.

qual ela se reduz, vem a "via remotionis" reduzir-se a um enganoso malabarismo. O tomista, mantendo-se, como de ordinário, no justo meio, sobrepuja a tese e a antítese, por uma síntese admiràvelmente equilibrada: nossas idéias sobre Deus não são puramente negativas; cada uma delas, entretanto, é negativa por um aspecto, enquanto inclui a negação de um limite. E', pois, universal e absoluto o primado da "via remotionis". Impossível, sem recorrer a ela, afirmar alguma coisa de Deus, pois toda perfeição, mesmo que se encontre no ápice do ser criado, deve primeiro ser libertada da ganga que ainda a envolve. Um conceito não despojado de todo limite, é unívoco, e convém à criatura *como tal,* carece, portanto, de todo valor teológico. Já o estabelecemos, do ponto de vista da "via causalitatis". Ao trilharmos a "via eminentiæ", não aparecerá menos notória a preeminência da negação.

Na verdade, dizemos "o Ser por essência", o que parece apenas apelar para noções positivas. Mas atentai melhor, e descobrireis, sem esforço, a negação da participação. Não podemos dispensá-la, se quisermos afirmar a plenitude do ser. Assim, por exemplo, tenho uma idéia bem positiva, bem compreensiva, do que seja o pensamento, e, ao dizer que Deus é um pensamento que se pensa a si mesmo, parece-me à primeira vista nada ter adiantado que não fosse afirmativo. E, entretanto, "a Deus deve ser atribuído tudo quanto de perfeito há na criatura, segundo a *essência* absoluta da perfeição, não, porém, segundo o *modo* de existir neste ou naquele. Logo, a Deus deve convir a intelecção e tudo quanto lhe é essencial, embora de outro modo do que às criaturas." (*De Pot.* q. 9 a. 5.) Que significa este "outro modo"? Indica simplesmente que o pensamento convém a Deus, substância sem "fieri", como convém ao homem, substância em "fieri", ou:

$$\frac{\textit{intelecto criado}}{\text{ser em “fieri”}} \quad \text{assim} \quad \frac{\textit{intelecto incriado}}{\text{ser sem “fieri”}}$$ [61]

61) Daí, deduzimos que o pensamento divino *não* se distingue da essência, *não* depende dos sentidos, *não* passa da potência ao ato, *não* é múltiplo, que dele *não* emana um verbo acidental, e assim por diante. (*De Pot.* q. 9 a. 5; Quod. 4, a. 6; *De rat. fidei,* c. 3; *Div. Nom.* c. 1 l. 2, etc.). A negação nos acompanha sempre e por toda parte, como uma sombra.

http://www.obrascatolicas.com

ou, por melhor dizer, em linguagem menos enigmática: o pensamento deve afirmar-se de Deus, proporcionalmente ao ser; ora, como nos é manifestado o ser divino pelas "quinque viæ"? — Por oposição ao nosso, como sem mistura de potencialidade, como transcendente, em estado puro. Eis a negação. Sabemos, de modo bem positivo, *que* Deus pensa, todavia não sabemos *como* ele pensa. Mas — insistirá alguém — pelo menos sob esta simples afirmação: existe em Deus atividade intelectual, nenhuma negação se oculta. — Não é exato: impossível atribuir a Deus o pensamento tal qual o experimentais em vós; deveis, pois, abstrair um conceito *analógico,* desembaraçado de todo limite (portanto, negando-o); só então vossa predicação será verdadeira. E o mesmo se dá com todas as nossas noções, pois que em todas se verifica ao menos a limitação do ser pela essência, que se torna necessário eliminar antes de formular uma proposição que tenha Deus por sujeito. [62] Por isto, ensina S. Tomás que, o que afirmamos de Deus, podemos também negá-lo (*Div. Nom.* c. 5 l. 3) e que "em Deus, as negações são absolutamente verdadeiras, enquanto as afirmações são inadaptadas." [63] Convém corrigir cada um de nossos dizeres positivos, acrescentando-lhes a palavra "supereminente" ou um sinônimo, que indique suficientemente a necessidade de nos desprendermos do antropomorfismo, de excluir dos conceitos teológicos todo modo criado, toda imperfeição, todo limite, para obtermos uma perfeição em estado puro. (Ia. P. q. 14 a. 1 ad 1; I C. G. c. 30.) A negação impõe-se, portanto, em última análise, pelo fato de que na criatura há muito mais não-ser do que ser.

Escolhamos um exemplo menos banal, o da Beleza divina. Em nossas meditações, comprazemo-nos em atribuir a Deus este adorno; e temos razão, afirma S. Tomás, pois é Deus que a cada ser criado confere sua medida de beleza (*Div. Nom.* c. 4 l. 5). Uma é a beleza do espírito, outra a

62) *De Pot.* q. 1 a. 1; *I Sent.* d. 4 q. 1 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 7: "quodlibet et sic Deo non attribuuntur." A princípio unívoco, o conceito, em virtude da negação do "modus quo est in hoc vel in illo", torna-se analógico e aplicável a realidades infinitamente distantes; ao passo que a univocidade é incompatível com a distância infinita.

63) Ia. P. q. 13 a. 12 ad 1; *De Pot.* q. 7 a. 5, obj. cum resp.; q. 9 a. 7; *Boet. Trin.* q. 1 a. 2 ad 4; q. 6 a. 3; *I Sent.* d. 4 q. 2 a. 1 ad 1; d. 22 q. 1 a. 1; d. 34 q. 3 a. 1, etc.

do corpo, outra a de tal corpo, outra, a de tal outro. A todos concede Deus a beleza que em todos causa a harmonia e o esplendor. De fato, dizemos de um homem que é belo, em virtude da justa proporção de seus membros, de sua tez brilhante e clara. O mesmo se dá com os outros seres, proporcionalmente — isto é, analògicamente —; cada qual é dito belo, conforme tem o esplendor — espiritual ou corporal — próprio à sua espécie, e se afigura bem proporcionado.

Para mostrar em que consiste a Beleza incriada, S. Tomás, tomando a bondade criada, afasta todo modo imperfeito, elevando ao infinito tudo quanto é perfeição. Ora, a beleza participada encerra em si uma dupla deficiência: uma — própria à beleza corporal — é a variação; brilho que, pouco a pouco, se empana, encanto que fenece; a outra, — própria a toda beleza criada — é a particularização; é o fato de ser a beleza sempre fragmentária, desigual, avara de seus dons.

A via de remoção exclui ambas as deficiências. A beleza divina nem desabrocha, nem fenece; não aumenta nem diminui; inalterada, refulge sempre infinita. A beleza divina não é fragmentária: não brilha em uma parte com prejuízo de outra, ou em um momento mais que em outro, sobre um ponto mais, e em outro, menos... Mas Deus — todo ele, sempre em si mesmo e por toda parte — é a Beleza suprema.

Poderíamos retomar assim cada um dos nomes que atribuímos a Deus, e deveria sempre nosso espírito entregar-se a uma dupla operação: primeiro, negar todo limite; depois, terminada esta dissociação, tomar o resíduo — que é perfeição pura — e transladá-lo para a "via eminentiæ", que o amplia infinitamente. (*De Pot.* q. 1 a. 1; *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 4 ad 2, etc.)

Embora tenhamos de certo modo ultrapassado a negação, pois que nosso atributo tem um conteúdo positivo, não é menos verdade que dela continuamos dependentes, porquanto não podemos negar nossas origens, e não vemos a Deus tal qual ele é em si, mas enquanto *se opõe a nós.*

De todas estas análises, parece resultar que podemos concluir pela primazia universal da "via remotionis" e afir-

http://www.obrascatolicas.com

mar-lhe o benéfico caráter: não é sòmente destruidora, mas aumenta verdadeiramente nosso saber, e assim reveste — indiretamente — um valor positivo: "conhecemos a Deus pela ignorância nossa, porquanto ainda é conhecê-lo saber que desconhecemos o que ele é." (*Div. Nom.* c. 7 l. 4, Vivès, p. 522.)

O tomismo não se apresenta, pois, qual agnosticismo por carência, senão como agnosticismo por *excesso;* evidenciam-no cem textos diversos [64]; fiel a seu método, S. Tomás assimilou — *intussuscepit* — quanto havia de viável no simbolismo.

Res significata; modus significandi. — Distinção célebre, regra de ouro do método analógico, chave mágica, abrindo muitas portas, resposta dada por S. Tomás a uma multidão de adversários, foi ela vigorosamente atacada por todos os simbolistas; o que prova quanto nos é necessária. Brotando das próprias entranhas da teologia negativa, parece indispensável à nossa analogia, visto que, graças a ela, os *nomes unívocos tornam-se analógicos, as perfeições criadas despojam os limites, tornando-se capazes de serem atribuídas a Deus.*

A ciência "como tal", e não a ciência de João ou de Pedro, do homem ou de Deus, eis a "res significata", realidade analógica, transcendente; o "modus significandi", pelo contrário, é sempre unívoco, designando formalmente tal espécie ou tal gênero, sobre cujos contornos foi amoldado. Por conseguinte, do ponto de vista "modo", é falso dizer que Deus seja "ser"; uma vez que o modo divino nos escapa, só poderíamos afirmar do Altíssimo um modo criado: eis o primado da negação. Aliás, desde que haja conhecimento analógico, conserva-se apenas a nota proporcionalmente comum, fazendo abstração de todo e qualquer modo.

64) *De Pot.* q. 9 a. 7: "Sapientia et vita et hujusmodi non removentur a Deo quasi ipsi *desint,* sed quia excellentius habet eam quam intellectum humanum capere vel sermo significare potest." Cf. *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 2 e 13; q. 9 a. 3 ad 2; *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 1 ad 2; d. 35 q. 1 a. 1 ad 1; Ia. P. q. 13 a. 3 ad 2; q. 28 a. 3 ad 2-3; *Div. Nom., passim,* e. g. c. 1. l. 1 (Vivès, p. 380), c. 7, l. 1 (p. 515), l. 2, initio, etc.

Distingamos, sem opô-los, "modus significandi" e "modus essendi". O primeiro, de alcance subjetivo, indica a limitação de nossos *conceitos.* Não deveremos, entretanto, pensar que "res significata" seja a perfeição objetiva, independente de nosso modo de conceber. Claro é que a esta perfeição objetiva cabe, no ente criado, um modo *de existir* limitado; e assim não poderia, por si só, revestir um valor teológico, no sentido de que negaríamos de Deus a "forma" de nossos conceitos, para atribuir-lhe sòmente a "matéria" deles.

O "modus", de fato, não depende apenas da enfermidade da nossa inteligência, senão da irremediável miséria de tudo que não é o *Ipsum Esse.*

Cumpre, portanto, dizer que a "res significata" não é a perfeição "objetiva", mas a perfeição "em si", pura, ilimitada. Como tal, não é *realizada em parte alguma,* já que toda realização comporta um modo de *ser,* criado ou divino; segue-se, portanto, que a perfeição deve sempre ser *significada* conforme tal ou tal modo; e, por não conhecer o modo divino, substituímo-lo por uma negação.

Le Roy sustenta que esta noção analógica não inclui deficiência alguma, pela boa razão de que nada significa, como simples ídolo da linguagem que verdadeiramente é. E é fácil, pretende ele, ministrar a prova. Em nossos conceitos, os limites são essenciais; logo, desde que pretendemos extrair perfeições em "estado puro", caímos necessàriamente no indeterminado, no confuso, no impensável. A força de tentarmos rarefazer uma idéia, nós a esvaziamos de todo conteúdo e a destruímos.

Mais ainda. Tal processo analítico não é apenas ilusório, mas inconcebível mesmo, pois supõe que nossos conceitos sejam compostos químicos, que se podem dissociar em outros elementos mais simples, para nos servirmos de uns, pondo de parte os outros. Pura ficção! Nossas idéias são qualitativas, logo indivisíveis. [65] Conclui, pois, Le Roy que semelhante distinção só poderia conduzir ao agnosticismo.

65) *Dogme et critique,* pp. 98 ss.; 143-145. O autor nada acrescenta, afinal, a Mansel (*Limits of religious thought.* [3] London, 1859, pp. 80, 89, 95, 150, 170, etc.).

http://www.obrascatolicas.com

O debate é antes filosófico que teológico, e só pode ser resolvido por um apelo à experiência íntima: contemplamos nossa inteligência vivendo em toda espontaneidade; será ela dotada, ou não, de um poder de abstração, pelo qual elabora idéias transcendentais, no sentido tomista da palavra, ou permanece encerrada no unívoco? Aí está o nó da questão.

Se, com Le Roy e Bergson, seu mestre, descobrimos em nosso espírito apenas imagens genéricas, ou, quando muito, idéias unívocas, estritamente unas e amoldadas ao objeto, claro é serem nossos conceitos limitados a ponto de não podermos negar o limite sem destruir o próprio conceito. Será mister dizer de todas as noções teológicas, o que S. Tomás afirmava das metáforas: é impossível depurá-las sem reduzi-las ao nada (Ia. P. q. 13 a. 3 ad 1); e compreendemos então que, para Le Roy, não haja meio termo entre antropomorfismo e simbolismo. [66]

Se, ao contrário, chegarmos, por um esforço, muitas vezes penoso — "é dificílimo ultrapassar a sensibilidade" (III C. G. c. 119) — a nos elevar até à abstração metafísica, a apreender, em sua fonte viva, as verdadeiras idéias teológicas, as objeções de Le Roy parecem, então, inócuas, imaginações fúteis [67], geradas por uma terrível "ignoratio elenchi". Nada mais fácil do que voltar contra Le Roy a censura por ele feita aos adversários do método de imanência: "querendo falar de um princípio que pertence essencialmente à ordem espiritual... empregam — por um abuso cujo exemplo, infelizmente, não é raro... — uma linguagem de espaço e de imobilidade, que, aqui, só poderia ser traidora e deformadora. Daí nasce uma contradição inicial, cujo reaparecimento nunca podem evitar, embora sejam os únicos responsáveis, em consequência da qual enveredaram gratuitamente por um impasse. Como lograriam compreender o que começaram a ler erradamente?" (*Dogme et Critique,* p. 60.)

Não leiamos S. Tomás com olhos enevoados por mil fantasmas, e tudo na *Suma* nos parecerá luminoso. Verdade é que a imaginação estará desorientada, que nossas idéias, no que têm de quantitativo, ou mesmo simplesmente de humano, não se acharão adaptadas; entretanto, por um esforço supremo do espírito, podemos *ultrapassar* [68] estas deficiências, e conquistar uma visão fugaz, imperfeita, mas infinitamente preciosa, da realidade transcendente. Ao passo que a noção unívoca é uniforme, a noção análoga comporta um aspecto multiforme, ou seja, a variação no modo como é participada. Adapta-se à medida de cada sujeito, mas daí não segue que, negando este modo de realização, caiamos no "incoerente", porque o que se destrói é a perfeição *criada;* a perfeição, *como tal,* não é solidária desta limitação, pode subsistir sem ela, sua unidade é flexível: simplesmente proporcional. (Cf. *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2 ad 3.)

Seja, por exemplo, a ciência humana. Múltiplas deficiências a empanam (Ia. P. q. 13 a. 5); enumeremos apenas duas: é acidental, é discursiva.

De outro lado, ostenta uma grande dignidade: é um conhecimento *certo.* (*I Sent.* d. 4 q. 1 a. 1; *De Ver.* q. 2 a. 1 ad 4.) Pergunto então: por toda parte onde encontrar este complexo: "conhecimento certo", terei a ciência? — Mas esqueceis o caráter discursivo, esqueceis... — Pouco

66) Eis, entre mil, um exemplo desta incapacidade de manter o justo meio, de dominar erros opostos; *op. cit.*, p. 142: "As perfeições incriadas não são como outras tantas assimptotas das quais se aproximassem indefinidamente as diversas linhas das perfeições criadas; por mais alto que nos elevemos na hierarquia dos seres, a distância relativamente a Deus permanece sempre infinita; comprazemo-nos em desenhar linhas ascendentes como esta: vida da planta, vida do animal, vida do homem, vida do anjo, vida de Deus, e se rotula o conjunto com a única palavra *vida,* como designando uma espécie de fundo comum." — Eis o antropomorfismo elegantemente formulado! Ora, qual a conclusão de nosso autor? "Importa saber que semelhante lista implica entre os dois últimos termos um hiato infinito, e, por isto, é ela *irremediàvelmente incoerente.*" Mergulhamo-nos no agnosticismo absoluto! nem mesmo suspeita a existência de um *plano intermediário* de pensamento, sombrio, certamente, não, porém, totalmente tenebroso.

67) Outro exemplo desta espécie de antropomorfismo imaginativo nos é fornecido pela doutrina de H a m i l t o n sobre o caráter contraditório da noção de infinito (*Fragments de phil.*, pp. 18, 40 ss.). Na verdade, estes argumentos não atingem absolutamente a idéia de infinito *metafísico* (cf. *De Ver.* q. 2 a. 5 e 7). M a n s e l apresenta um outro simulacro de prova que demonstra simplesmente não podermos conceber do infinito uma idéia adequada. (*Limits...* l. III pp. 70-77).

68) "Oportet ut intelligamus divina secundum hanc unitionem quasi non trahendo divina ad ea quæ secundum nos sunt, sed magis *nos totos* statuentes *extra* nos in Deum." *Div. Nom.* c. 7 l. 1 (Vivès, p. 517).

http://www.obrascatolicas.com

importa, isto pertence ao domínio das realizações particulares (cf. v. g. *I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 3), a prova é que o mesmo Le Roy admite um "conhecimento certo", obtido por via de intuição. Sejam quais forem as origens deste "conhecimento certo", contanto que exista, há ciência. Posto isto, pergunto de novo: A ciência é uma perfeição? — No caso afirmativo, todos entendem que, como tal — a saber, considerada em sua significação essencial — ela não é limitada, vinculada a esta inteligência mais do que aquela outra. Em si, não exige ser adquirida deste ou daquele modo, nem existir de preferência neste do que em outro espírito; a noção analógica *domina* estes modos diferentes, e por conseguinte, não inclui, em sua essência, limitação alguma. [69] Ela é, pois, atribuível a Deus (Ia. P. q. 14 a. 1 ad 1-3; *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 3 ad 1 etc.); posso, sem receio de errar, lançar mão da distinção entre o "modus" e a "res" (*I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2 e 5; *De Pot.* q. 7 a. 4 ad 2 e 9, etc.). Para melhor nos convencermos desta verdade, procuremos aplicar as precedentes distinções a certas categorias aristotélicas: o insucesso que nos aguarda provará bastante que, pouco antes, não recorríamos a nenhum expediente dialético. Inùtilmente procuraremos agora esquartejar estas pobres categorias, jamais conseguiremos retirá-las da fôrma que as encerra: elas são *essencialmente* limitadas, primeiro enquanto acidentes, depois enquanto acidentes de tal espécie, assim, por exemplo, a quantidade. — Mas a ciência é também um acidente! — De certo, e por isto, a ciência criada é forçosamente imperfeita, pois é impossível conceber um acidente que não se refira a alguma

69) *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2: "Invenimus quædam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo, simpliciter, non *concernendo* aliquem *modum* in sua significatione, et quædam ad significandam perfectionem receptam secundum *talem modum* participandi... hoc igitur nomen "sensus" est impositum ad significandam cognitionem per modum illud quo recipitur materialiter... sed hoc nomen "cognitio" *non significat* aliquem *modum participandi* in principali sua significatione"; ib. ad 2: "Quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quæ est propria creaturæ, secundum *proprium modum* participandi illam, sed etiam possumus nomen imponere, ipsi perfectioni *absolute*, non *concernendo* aliquem modum *significandi* in significato." Cf. *I Sent.* d. 19 q. 4 a. 2 ad 4; d. 35 q. 1 a. 1 ad 3-4; cf. Caetano, In Iam. P. q. 13 a. 3, in fine e nosso artigo: *Cajetan, docteur de l'Analogie* (Rev. thomiste, fever. 1935).

substância, que dela não dependa. Negai isto, e tereis negado a ciência criada, mas não a ciência simplesmente, porquanto posso pensar numa ciência substancial — identificada ao próprio espírito —, enquanto é contraditório conceber uma quantidade substancial. Com efeito, a *essência* da quantidade é referir-se *a* uma substância (pois ela a mede), e, portanto, de ser um acidente, ao passo que em tal não consiste a essência da bondade ou do conhecimento (*I. Sent.* d. 8 q. 4 a. 3). Vê-se, pois, que a ciência e a quantidade não são acidentes de modo unívoco: a imperfeição atinge a mesma essência em um caso e, no outro caso, ela é, por assim dizer, superficial; eis por que pode-se distinguir, aqui, entre modo de significação e realidade significada (Ia. P. q. 14 a. 1 ad 1-3), e lá, não se pode. E' claro que esta distinção familiar a S. Tomás acompanhe toda analogia, pois cada análogo participa, a seu modo, da perfeição proporcionalmente comum: será sempre necessário — sob pena de recair na univocidade — distinguir o "modus" e a "res". [70] Explica-se destarte por que a distinção se encontra universalmente na Suma Teológica. [71]

Todo o debate entre tomistas e antropomorfistas ou simbolistas, concentra-se, em última análise, em torno da legitimidade da via negativa. Com efeito, a via de causalidade é suprida pela Revelação, e a supereminência se apóia sobre a negação. Dada uma fórmula dogmática, surge logo a controvérsia, no que lhe toca a interpretação. Alguns tomam as palavras tais quais, em seu modo humano [72], donde ó antropomorfismo; pelo contrário, os simbolistas concedem de bom grado que cumpriria aceitar a interpretação "intelectualista", como mais conforme à letra do texto revelado, se pudéssemos escapar ao antropomorfismo e ao agnosticismo radical; empresa impossível, dizem eles, porquanto apе-

70) Será necessário acrescentar que o "modus" negado não deixa um resíduo unívoco com apenas uma medida diversa na participação? — A "res" é uma realidade essencialmente analógica.

71) V. G.: os atributos de Deus: Ia. P. q. 13 a. 6; *De Pot.* q. 1 a. 1; *I Sent.* d. 19 q. 4 a. 2 ad 4; d. 35 q. 1 a. 1 ad 2, etc.; a geração (d. 19 q. 1 a. 1, c. e ad 1-4; q. 2 a. 1 ad 1); o Verbo (d. 27 p. 2 a. 1 ad 1; d. 32 q. 1 a. 2 ad 1 e a. 3, ad 1 e in exp. litt.; d. 35 q. 1 a. 2, c. e ad 3); a pessoa (Ia. P. q. 29 a. 3 ad 2-3; *De Pot.* q. 9 a. 3 ad 1), etc., etc.

72) I C. G. c. 30. Cf. Ia. P. q. 13 a. 6: "et sic nomen "bonum" dictum de Deo clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ."

http://www.obrascatolicas.com

nas queremos depurar nossos conceitos para evitar o antropomorfismo, roubamos-lhe todo o sentido preciso, e caímos no agnosticismo. (Le Roy, *op. cit.* p. 86.) Mostraremos em breve que, caminhando pela via de remoção, evitam-se ambos os precipícios.

Corolários. — 1.º De cada atributo, ou de cada dado dogmático, podemos saber (pela razão ou pela revelação) a existência (quod sit), mas não a natureza própria (quid sit). O modo divino não é conhecido positivamente, porque não o vemos em si, e para afirmar uma perfeição de Deus, devemos recorrer a uma noção que *abstrai* do modo criado ou incriado [73]: de outra forma, seríamos levados a conceber Deus através de um modo criado, o que seria antropomorfismo. E' por ser o conceito abstrato, que se torna absoluto e *atribuível* a Deus — mas por isto mesmo ele nos mostra de Deus o que este tem de proporcionalmente comum com as criaturas. — Enquanto *atribuída* analògicamente a Deus e à criatura, tal perfeição implica: a) em relação à criatura — um modo de realização imperfeito, do qual, porém, temos uma idéia própria; b) em relação a Deus: um modo perfeitíssimo, totalmente positivo, — em si, mas não para nossa inteligência, pois que o concebemos relativamente, como algo que *não é* o modo humano por ultrapassá-lo infinitamente (negação-supereminente). (Cf. *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 1.) Donde o quarto termo de nossas proporções terá sempre algo de negativo:

$$\frac{\text{sabedoria humana}}{\text{inteligência com fieri}} = \frac{\text{sabedoria divina}}{\text{inteligência } \textit{sem} \text{ fieri}}$$

Erra o simbolismo quando nos encerra em meras negações, pois a perfeição absoluta (enquanto abstrai de todo modo) tem um conteúdo muito positivo. Nossos conceitos são impróprios quanto à "maneira" de significar, mas não quanto à "coisa" significada.

2.º Em certo sentido, nossas idéias sobre Deus são duplamente negativas; ou melhor, o fruto de uma dupla negação: nega-se-lhes o modo humano, para obter um concei-

[73]) P. ex. a sabedoria como conhecimento pelas altíssimas causas, fazendo abstração da inteligência onde ela subsiste, cf. Salmantic., tr. VI, disp. 2, dub. 1, nn. 19, 22, 24; Caet. In Iam. P. q. 13 a. 3.

to que seja aplicável a Deus; e para exprimir o modo divino, é ainda para a negação que cumpre apelar.

3.º Vê-se desde logo a razão profunda dos axiomas propostos pelo grande Areopagita (*Div. Nom.* c. 1 § 5; *Coel. Hier.* c. 2 § 3): os nomes divinos podem ser negados, como podem ser afirmados: negados, por causa do modo de significação, afirmados, por causa da perfeição significada (I C. G. c. 30; *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 1 e a. 2 ad 1, etc.) — ou ainda: as afirmações, nesta matéria, são sempre defeituosas e inadaptadas, pois valem apenas com restrições, por encerrarem um modo criado imperfeito (Ia. P. q. 13 a. 12 ad 1; *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 2; *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2 ad 1).

4.º Um outro princípio deriva luz da via negativa: "quanto à perfeição significada, os nomes essenciais se atribuem antes a Deus do que às criaturas, mas quanto ao próprio nome, atribuem-se em primeiro lugar às criaturas cujo modo de ser incluem." [74] Em primeira linha de Deus, porque não há sòmente analogia de proporcionalidade, senão analogia de atribuição, segundo a qual Deus é o analogado principal, e as criaturas, os analogados secundários: pois essas perfeições dimanam de Deus até as criaturas. Em primeiro lugar, das criaturas, por causa do modo imperfeito que todos os nossos conceitos incluem (I C. G. c. 30 e c. 34), de tal modo que os nomes que não logram passar através do laminador da negação, também não se podem dizer de Deus, com propriedade alguma. (Ia. P. q. 13 a. 6; *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2.)

5.º Quanto mais geral é um nome, mais convém a Deus, pois quanto mais particulares tanto mais determinam o modo humano (Ia. P. q. 13 a. 11 e q. 33 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 5; *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 1); e por isto o nome que Deus a si mesmo deu aparece como o mais universal, e o mais desempedido dos limites criados: — "Aquele que é" (Ia. P. q. 13 a. 11; *De Pot.* l. c.; *I Sent.* l. c.; *Cont. Err. Graec.* c. 1). Sem embargo, mesmo este Nome revelado é inadequado: toda expressão é deficiente, quando se trata de exprimir o ser divino, dado que palavra qualquer significa

[74]) Ia. P. q. 13 a. 6; I C. G. c. 34. — O que vale tanto para os nomes essenciais como para os pessoais. Ia. P. q. 33 a. 2 ad 4; *I Sent.* d. 34 q. 2 a. 1 e q. 3, exp. litt.

http://www.obrascatolicas.com

algo absolutamente perfeito. (*I Sent.* d. 4, 9. 1, a. 2.) Assim, os termos abstratos são absolutos, mas não designam um ser subsistente por si; os concretos, ao invés, apresentam esta última vantagem; são, porém, defeituosos, por implicarem uma composição (l. c. d. 33 a. 2; d. 34 q. 1 a. 1; *De Pot.* q. 1, a. 1, etc.), que necessita, a cada instante, o recurso à negação; mesmo então não alcançamos resultados inteiramente satisfatórios; já é muito, porém, poder encontrar expressões menos defeituosas.

Desde o instante em que atingimos a existência de Deus, ofereceu-se-nos a negação como companheira, e não pudemos abandoná-la um instante sequer. Invadiu tudo, orientou tudo, e se nos tornou indispensável, como o ar que respiramos; sem ela, é a morte instantânea. A fundamental vaidade de todo antropomorfismo — por mais subtil seja a forma sob qual se dissimule — aparece por esse simples fato da afirmação, em teologia, necessitar sempre ser corrigida, ao passo que a negação reveste valor absoluto. (*I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2 ad 1.) Ultrapassa definitivamente estes erros quem se adianta, com passo rápido, nesta senda ascendente. Sem dúvida, ele caminha nas trevas — trevas, porém, que são o fruto de nímio resplendor, e não da falta de luz. — Não vemos a Deus, não o compreendemos, basta, porém, saber que o Deus glorioso está colocado fora de todo alcance, acima do sensível, acima mesmo do conjunto dos seres: "alteia-se, fora de toda proporção, além do sensível, além mesmo de todos os demais seres." (IV C. G. c. 1.)

Desta forma a preeminência da negação, exigida primitivamente pelo estudo do que seja Deus com relação ao mundo (as "quinque viæ"), justifica-se ao depois, de maneira absoluta, pelas condições mesmas do Ser subsistente; e de simples verificação, feita de início, erige-se em axioma definitivo: "o grau supremo do conhecimento humano sobre Deus é saber que não sabe o que seja Deus." [75]

[75]) *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 14; *De Ver.* q. 8 a. 1 ad 8; *Div. Nom.* c. 7, l. 4 (Vivès, p. 523): "Est alia perfectissima Dei cognitio per remotionem scilicet qua cognoscimus. Deum per ignorantiam..."; *IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 1 ad 3. — Seria aqui necessário estudar os textos em que S. Tomás agita a questão de saber se uma inteligência criada pode, por suas próprias forças, ver a essência divina (cf. textos em Capréolo, I, d. 2 a. 1, ed. Paban-Pègues, I, 120 ss.). Mas, francamente, isso nos levaria longe de mais!

III. O SIMBOLISMO E A NATUREZA DE DEUS.

Na impossibilidade de expor as tão variegadas opiniões dos incontáveis simbolistas [1], demos preferência à doutrina de Maimônides, por duas razões. Primeiro, porque este simbolismo não é o simples eco de um falso sistema filosófico, como acontece com o modernismo, mas sim a consequência de verdadeiras dificuldades teológicas. Maimônides é sem dúvida enumerado entre os filósofos; basta, porém, ler uma página sequer do "Guia", para verificar tratar-se duma obra dogmática, duma explicação racional das Escrituras. Como mostramos alhures [2], Maimônides, mais do que qualquer outro, representa a fé judaica à procura de esclarecimento. Há também o fato de que nenhuma outra teoria dos "Nomes" divinos prendeu tanto a atenção de Tomás de Aquino. [3] Rabbi Moisés, como ele o chama, é uma autoridade de primeira ordem, que se deve seguir às vezes, refutar frequentemente, mas estudar sempre, com sagacidade e respeito.

E é justo. Com Maimônides, revela-se na plenitude de seu triunfo esta aspiração profunda por uma doutrina de Transcendência total, que vemos constantemente crescer nos pensadores judeus e árabes da Idade Média.

A alma do sistema maimonidiano consiste na aspiração a fundar, sobre as ruínas do antropomorfismo, uma doutrina racional da simplicidade divina. Vítimas do literalismo bíblico, criam muitos judeus que Deus tivesse um

[1]) Poder-se-ia provar pela história que as diversas formas do simbolismo dependem da preferência maior ou menor, dada ao equívoco *a casu*, sobre o equívoco *a consilio*, e entre os equívocos *a consilio*, da predominância da atribuição e da proporcionalidade imprópria sobre a proporcionalidade própria. Cf. a classificação algo estranha, tentada, do ponto de vista "analogia", por Przywara: *Religionsphilosophie Katholischer Theologie*. München, 1926.

[2]) *Les attributs de Dieu d'après Maïmonide* (Rev. néo-scol. Maio 1924).

[3]) Cf. *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3; d. 36 q. 1 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 4-7; Ia. P. q. 13 a. 2, etc. Ver Guttmann, *Das Verhaeltnis des Th. v. Aquin zum Judenthum u. jüd. Litteratur.* Goettingen, 1891 (pp. 40-58). *Der Einfluss der maimon. Philos. auf das christl. Abendland* (in Bacher, Brann, Simonsen, Moses ben Maimon. Leipzig, 1908, I, pp. 181 ss.). Sobre as relações da teologia de Alberto Magno com a de Maimônides, ver Guttmann, *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judenthum u. zur jüd. Litteratur.* Breslau, 1902, pp. 88-93.

http://www.obrascatolicas.com

corpo; atribuíam-lhe outros uma multidão de antropopatias.[4] Longamente, procura Maimônides abrir-lhes os olhos, demonstrar que negavam pràticamente o monoteísmo, privilégio e orgulho da raça.[5] Pelo que invoca constantemente o processo de remoção, para afastar de Deus quanto implique corporeidade, passividade, mudança, assimilação às criaturas.[6] O metaforismo encontra nele um decidido campeão.[7] Todavia — e o que mais nos interessa — ataca Maimônides igualmente o antropomorfismo metafísico, e, arrastado por seu furor destruidor, não soube deter-se em tempo, abismando-se no simbolismo.

Simbolismo de fato, mais do que intenção, concedo-o de bom grado — mas simbolismo em todo caso. Aliás, teremos ocasião de examinar por que, no último momento, Maimônides resvala e enreda-se no erro. Por ora, escutemo-lo.

Segundo Maimônides, um dilema fundamental enleia quem põe em Deus atributos essenciais. Com efeito, tais atributos distinguem-se realmente, ou não, da essência. No primeiro caso, são algo acidental, superposto, e surge imediatamente o cortejo blasfematório de imperfeições: composição, portanto multiplicidade, divisibilidade, corporeidade; é o materialismo reconduzido de novo ao seio do Altíssimo. Mas, de outro lado, se os atributos se confundem com a essência divina, achamo-nos em presença de uma tautologia estéril, ou, ainda, de uma empresa absurda, duma tentativa de definição do divino.

E' fácil apresentar a prova do dilema. Com efeito, é uma noção *primária* ser o atributo coisa diversa da essência do sujeito qualificado[8], ele consiste numa determinada circunstância da essência, por conseguinte é um acidente. Quando o atributo é a essência mesma do sujeito qualificado, não passa de uma simples tautologia, como se dissséssemos: o homem é homem; ou então, é mera explicação de

4) *Guia*, I, c. 1 pp. 33-34; c. 26, p. 90, etc.
5) *Op. cit.* c. 26 p. 88; c. 33 p. 116; c. 36 p. 137, etc.
6) Ib. c. 55 p.2 55 ss.
7) Ib. per tot. c. 52, pp. 197-198.
8) Esta teoria da distinção real entre o atributo e a essência é fundamental para M. Cf. *Guia*, I, c. 20 p. 74; c. 47 p. 171; c. 50 p. 180; c. 51 pp. 183 e 188; c. 52 p. 205; c. 53 pp. 208 ss., p. 215; c. 59 p. 250; c. 60, p. 264; c. 61 p. 270; c. 75 p. 444, etc.

um nome, como, por exemplo: o homem é um ser vivo racional. E' claro, portanto, que necessàriamente o atributo é de duas uma: ou a essência mesma do sujeito, simples explicação de um vocábulo (o que neste sentido não repelimos de Deus, mas sim em outro sentido, como se verá[9]); ou então, o atributo é distinto do sujeito, ou melhor, ajunta alguma coisa ao sujeito, o que levaria a fazer do atributo um acidente da referida essência.[10] Ora, Maimônides demonstra sem dificuldade que em Deus não pode haver acidente.[11] Consequência imediata: a existência — que nos seres criados é "um acidente superposto àquilo que existe"[12] — se confunde em Deus com a própria essência. Deus não existe pela existência, ele é sua existência.[13] Isto exclui, outra vez, os atributos afirmativos, porque "em Deus não há ser, fora da essência, de forma que possa o atributo designar uma destas duas realidades. Com mais forte razão, não pode ser composta a divina essência, de maneira que os atributos indiquem-lhe dois elementos, e com maioria de razão ainda, não pode nela haver acidentes capazes de serem significados pelos atributos. Não há, portanto, de forma alguma, em Deus atributos afirmativos."[14] Por outras palavras, e aí está a razão decisiva, admitindo qualidades em Deus, negais-lhe a unidade, porquanto afirmais composição[15], isto é, várias realidades eternas[16], várias divindades[17], e assim, ainda uma vez, a corporeidade.[18]

Aprofundando mais, encontra-se — como há pouco — na raiz do mal, a preocupação de salvaguardar a letra da Escritura, unida ao apego demasiado às imagens.[19] Liberte-

9) Cap. 52 p. 190: Deus não é definível.
10) *Guia*, c. 51, pp. 183 ss. No c. 52, pp. 190 ss. M. divide os atributos positivos em cinco classes: 1.º atributos de definição (= tautologia); 2.º atributos designando uma parte da definição (Deus não tem partes); 3.º atributos de qualidade (em Deus não há acidentes); 4.º atributos de relação (nenhuma relação de Deus para a criatura); 5.º atributos de ação (podem dizer-se de Deus, porque são perfeições virtuais).
11) No c. 52 pp. 193 ss. M. percorre longamente as nove categorias de acidentes, para mostrar que nenhum deles poderia convir a Deus.
12) C. 57 p. 230. 13) Ib. c. 68 p. 302. 14) C. 58 p. 242.
15) C. 52 p. 198; c. 53 p. 211; II, c. 1. 16) I, c. 51 p. 184.
17) C. 50 pp. 180-181. 18) C. 60 pp. 261-262.
19) *Guia*, I, c. 53 pp. 205 ss.; c. 51 p. 188; cf. c. 47 p. 169; c. 68 p. 322; c. 73 p. 410.

http://www.obrascatolicas.com

mo-nos delas e todos estes pretensos atributos essenciais, descritos pelos livros sagrados, aparecer-nos-ão, seja como negações de imperfeições, seja, sobretudo, como atributos de ação: "Deus é uno, sob todos os aspectos, nele não há multiplicidade, nada acrescentado à essência, e os numerosos atributos de sentidos diversos, empregados nos livros (sagrados) para designar Deus indicam a multiplicidade de suas ações, e não, multiplicidade em sua essência." [20] Objetar-se-á: "A pluralidade das ações não supõe a existência de qualidades diversas no agente?" [21] Seria esquecer que Deus é ato puro, seria não sòmente humanizá-lo, mas ainda nivelá-lo abaixo de suas criaturas, pois conhecemos entre nós exemplos de causalidade simples, embora polimorfa. Assim, por meio de sua faculdade racional, "que é una, sem multiplicidade, o homem abraça as ciências e as artes, e por ela, a um só tempo, ele cose, é carpinteiro, tece, constrói, sabe geometria e governa o estado... não é, pois, inadmissível que, tratando-se de Deus, estas ações diversas emanem de uma única essência simples, na qual, nem haja multiplicidade, nem absolutamente nada de acessório." [22]

Para resumir toda esta primeira argumentação de Maimônides, citemos uma advertência que ele dirige ao leitor: "Saberás que, se a Deus atribuis afirmativamente uma outra coisa (que não ele), dele te afastas sob dois aspectos: primeiro, porque tudo que lhe atribuis é uma perfeição (sòmente) para nós [23], e em segundo lugar, porque não possui ele outra coisa (senão ele) e é, ao contrário, a própria essência que lhe constitui as perfeições." [24]

A questão pode, entretanto, ser retomada sobre outro ângulo, para demonstrar *ab absurdo* a vaidade de toda afirmação sobre o divino.

Com efeito, por que se apega o espírito a uma concepção insustentável? Porque é tomado de vertigem, porque, ao ultrapassar os "nomes" essenciais, entrevê, no além, o deserto

20) C. 52 p. 205; c. 58 p. 245; cf. c. 21 p. 77; c. 61 p. 268 e p. 270 (os nomes divinos são atributos de ação). O c. 57 se intitula: "Não se devem admitir como atributos de Deus, nem mesmo a existência, a unidade, a eternidade". M. não admite, portanto, em teodicéia, senão a analogia de atribuição (Deus causa da sabedoria), e a metáfora (Deus age como um sábio).
21) C. 53 p. 207.
22) I, c. 53 pp. 209-211.
23) Cf. c. 56 p. 229; c. 60 p. 261.
24) C. 59 pp. 251-252.

frio do incognoscível: então, apela para os atributos positivos, supondo que estes o levarão mais longe do que os negativos. Erro total.

De um lado e de outro, chegamos a uma idéia negativa. Com efeito, dizendo que Deus sabe, mas não pela mesma sabedoria que a nossa; que existe, mas que sua existência não é semelhante à nossa [25], "formulas, necessàriamente, negações, e longe de conseguir verificar um atributo essencial, só consegues (estabelecer) a multiplicidade e admitir que Deus é uma essência, com atributos desconhecidos, pois os que lhe pretendes dar afirmativamente, tu mesmo recusas a atribuí-los tais quais existem em nós, e, portanto, não são da mesma espécie." [26] Há mais: não sòmente a afirmação nenhuma vantagem apresenta, como ainda se torna especialmente perigosa. Nossos raciocínios são, na realidade, séries de paralogismos, pois laboramos em equívoco. [27] "O que poderíamos tomar por perfeição (ainda que ela existisse em Deus, segundo a opinião dos que admitem os atributos) não seria a mesma espécie de perfeição imaginada, mas seria assim nomeada apenas por homonímia." [28]

Portanto, ao trilhar tão amena senda, não chegaríamos a um conhecimento imperfeito, mas sim a um conhecimento vão, e contrário à verdadeira natureza de Deus; seríamos levados a um ser quimérico, ou melhor, a um não-ser, à negação de Deus. [29]

Dar-se-ia com este homem, "o mesmo que com alguém, que ouvindo falar no elefante, e sabendo que é um animal, desejasse conhecer-lhe a figura e a verdadeira natureza, e ao qual um outro, enganado ou enganador, dissesse: "E' um animal com um só pé e três asas, que habita as profundezas do mar; tem o corpo transparente, face larga, da mesma forma e da mesma figura que a humana; fala como homem, e ora voa no ar, ora nada como um peixe." [30]

Tal é o Deus dos teólogos.

Construção engenhosa, mas frágil, ruiu o palácio fabuloso dos Atributos; só paira sobre as ruínas o silêncio,

25) Tal era a atitude dos ortodoxos.
26) *Guia*, I, c. 60 pp. 261-262.
27) C. 56 pp. 330-230.
28) C. 60 p. 261.
29) Ib. p. 263.
30) C. 60 p. 265.

http://www.obrascatolicas.com

para adorar. Se a razão desfalece ao contemplar, no firmamento, as esferas animadas, que buscam, tresloucadas de amor, ao Primeiro Motor, que será, quando, hesitante, se adiantar ela própria para este Motor, e elevar a ele o olhar[31]? "Glória Àquele que tão excelso está que, quando as inteligências lhe contemplam a essência, a compreensão se lhes torna incapacidade, e quando examinam como lhe brotam da vontade as próprias ações, muda-se-lhes em ignorância a ciência e quando procuram as línguas glorificá-lo por atributos, toda eloquência se torna balbuciante e impotente!"[32] O racionalismo desfecha na mística. Maimônides cantou com entusiasmo a "via remotionis"[33], e parece preludiar ao tomismo, quando mostra que as negações multiplicadas aproximam-se gradativamente do Inefável.[34] Mas este Inefável permanece para ele um puro Incognoscível. Dizer que Deus é sábio, porque causa a sabedoria (atribuição), age como um sábio (metáfora), ou não é "não-sábio" (remoção), não nos ensina — confessa o próprio Maimônides — coisa alguma positiva sobre as perfeições formais de Deus: permaneceremos no limbo do simbolismo.

IV. A ANALOGIA E O SIMBOLISMO TEOLÓGICO.

1.º VIA CAUSALITATIS.

Analogia de atribuição. — No combate ao simbolismo, S. Tomás se refere sempre à via de causalidade, afirmando que, se Maimônides concede que Deus deve ser dito sábio porque é causa da sabedoria, com maioria de razão deve admitir que Deus é formal e intrìnsecamente sábio, porquanto é impossível causar uma perfeição simples sem possuí-la. Portanto, ou Deus não é sábio causalmente, ou o é também essencialmente: "Deus não é sábio porque causa a sabedoria; ao contrário, causa a sabedoria por ser sábio." (*De Pot.* q. 7 a. 6; Ia. P. q. 13 a. 2 e a. 6; *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 3; I C. G. c. 31; *De Ver.* q. 2 a. 1 etc.) Esse argumento parece um sofisma, retrucaria Maimônides. Terá porventura Deus necessidade de ser matéria para causar a matéria, planta ou animal, para criar a planta ou o animal? Causar significa tão-sòmente realizar, dar o ser. Pelo simples fato de que alguma coisa é causa, não segue que deva possuir a perfeição do efeito, virtual ou formalmente, unívoca ou analògicamente; basta que lhe caiba uma preexistência qualquer. A "via causalitatis" é pois puramente extrínseca; subimos a uma fonte misteriosa de múltiplos efeitos, mas não atingimos predicação intrínseca alguma: "todo ato procede do agente em razão duma qualidade que existe neste último: logo um ato de ciência pressupõe no agente algo que à ciência se refira, embora não possa talvez ser designado pròpriamente pelo nome de ciência; como o castigo de Deus se refere à justiça divina e não à cólera, que em Deus não existe." (*I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2.)

Concedemos, de bom grado, o que é dito da causalidade "in abstracto", mas rejeitamos absolutamente a aplicação feita a esta causalidade particular: à causa *primeira* de uma perfeição *simples*. Quem não é filósofo niilista, deve admitir que tudo quanto se encontra no efeito, se deve encontrar de certa maneira na causa eficiente (Ia. P. q. 4 a. 2), pois o efeito não se produziria se a causa não o contivesse virtualmente. (*Div. Nom.* c. 5 l. 2.) Negá-lo equivale a destruir as leis do ser; será admitir que o mais sai do menos. Cumpre, portanto, dizer que todo agente produz um efeito semelhante a si.[1] De outro lado, preexistir virtualmente não é preexistir de modo menos perfeito, e sim, mais perfeito. (Ia. P. q. 4 a. 2.) Por conseguinte, o efeito pre-

---

31) C. 58 p. 246.
32) L. c. p. 248; cf. c. 59 pp. 252 ss.
33) Aduzimos os principais textos no artigo citado, pp. 157-163.
34) Há pouco, M. comparava a idéia de Deus obtida pela via negativa, à de um elefante-quimera; eis a que ele compara a idéia negativa: suponhamos vários homens sabendo que *existe* o "navio", e nada mais. Um deles reconhece em seguida que o navio não é acidente; um outro, que não é mineral; outros, que não é nem vegetal nem animal, nem corpo chato, nem esfera, nem cone, nem sólido cheio... é claro que este último terá chegado, pouco mais ou menos, a imaginar o navio tal qual é, e estará mais ou menos ao nível daquele que o imagina por meio de atributos afirmativos. C. 60 p. 159. Cf. I C. G. c. 14; II C. G. c. 39, 49, etc.

1) I C. G. c. 31: "... effectus (causæ æquivocæ) in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generet. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur non solum quia calorem facit sed quia virtus per quam hoc facit est aliquid simile calori." Cf. Ia. P. q. 4 a. 3.

http://www.obrascatolicas.com

existe na causa o mais perfeitamente possível. Se em Deus uma perfeição *simples* existisse apenas virtualmente, encontrar-se-ia mais acabada no efeito do que na causa, o que é contraditório. "O ato corresponde à atividade do agente. E', pois, impossível que o ato seja superior a esta atividade... logo todo ato que se encontra numa criatura deve preexistir em Deus de modo muito mais excelso e não vice-versa." (I C. G. c. 28.)

Mas, a ser assim, quando dizemos que Deus é corpo virtual e não formalmente, afirmamos porventura uma preexistência causal menos imperfeita que o efeito? De modo algum; pois tudo que no corpo é perfeição (o ser, a substância, a beleza, etc.), a Deus atribuímos formalmente. A "materialidade" não se encontra de modo mais perfeito no corpo, do que em Deus, sua causa (o que seria contra a lei da causalidade) pela boa razão de que ela é imperfeição, e, portanto, sua "causa virtualis-*eminens*" lhe é muito superior. O motivo de não ser Deus formalmente corpo é precisamente que o ser corpo não é uma perfeição. (I. C. G. c. 31.) Pelo contrário, sendo a sabedoria ou a bondade perfeições, ter-se-ia um efeito criado formalmente perfeito, e uma causa criadora que só seria virtualmente perfeita: hipótese contraditória. O fato é tanto mais evidente, quanto se trata aqui da causa *primeira* de uma perfeição simples; neste caso, importa que toda perfeição do efeito exista na causa "multo eminentius".[2] Os simbolistas imaginam sempre que, ao afirmar atributos essenciais em Deus, nós os concebemos como unívocos aos nossos; por exemplo, ao dizer: Deus deve ser formalmente sábio para causar a sabedoria, atribuiríamos-lhe uma perfeição unívoca, mais ou menos como afirmamos que é necessário ser um vivente para gerar um vivente. Mas está bem longe de nós tal infantilidade. Nossas perfeições representam um reflexo pálido, ínfimo, da Atividade Suprema (*Boet. Trin.* q. 8 a. 2) e Deus não é causa unívoca, senão causa análoga, cujos efeitos são radicalmente inadequados. (III C. G. c. 49, etc.) Houvesse Maimônides aprofundado melhor a natureza dos atributos e

2) Resta saber se esta supereminência não fará desvanecerem-se as perfeições, na bruma do indeterminado. Trataremos deste problema na secção II, porquanto importa sempre seriar as questões.

suas diferentes categorias, não teria dificuldade alguma em admitir que a "via causalitatis", além de uma fonte, nos descobre uma predicação *intrínseca*: aqui, a analogia de atribuição não está só, antes mistura-se com a analogia de proporcionalidade própria.[3]

Existência dos atributos essenciais. — O caráter "misto" da analogia teológica permite-nos atingir por outra via — unindo identidade e causalidade — os atributos essenciais, de forma a podermos dizer de Deus que ele é vivo, bom, sábio, etc., não sòmente porque *causa* estas perfeições, mas simplesmente porque ele *é*.

Conheço minha existência e a do mundo, e demonstro por uma argumentação rigorosa que esta existência exige uma Causa. Seja qual for a ordem de realidades por onde encete minhas investigações, serei sempre levado como por caminhos convergentes a uma Fonte primeira. De que natureza é ela? Existe um primeiro corpo, origem dos corpos, uma primeira Idéia, geradora de nossas idéias? A tais perguntas já respondemos acima, ao analisar as exigências da causalidade; suponhamos, porém, por um momento, que a "via causalitatis" nos descubra apenas uma existência, como pretende Maimônides. Desta existência, conhecida pela analogia de atribuição, deduz a analogia de proporcionalidade, por *identidade*, todos os atributos absolutos.

Que é a verdade? À pergunta de Pilatos responde *o metafísico* que a verdade é um modo do ser, aspecto indistinto dele, e indissolùvelmente a ele ligado. Quanto mais alguém possui do ser, mais tem de unidade, verdade, bondade e vida: "proporciona-se a nobreza das coisas ao grau de ser que lhes compete." (I C. G. c. 28.) Podemos assim formular estas relações constantes e universais:

$$\frac{\text{unidade,}}{\text{ser}} \quad \frac{\text{verdade,}}{\text{ser}} \quad \frac{\text{bondade,}}{\text{ser}} \quad \frac{\text{vida}}{\text{ser}} \text{ etc.}$$

3) Se houvesse atribuição *pura* na ordem do *conhecimento*, Deus não encerraria em si (formalmente, intrìnsecamente) nenhuma das perfeições que ele causa; por exemplo, o remédio causa a saúde, sem a possuir formalmente. Se houvesse atribuição *pura* na ordem *ontológica*, então, pelo contrário, só Deus possuiria intrìnsecamente as perfeições — como no ocasionalismo, sòmente ele é ativo — e as criaturas seriam meras sombras, ou menos ainda.

http://www.obrascatolicas.com

e podemos até transformar estas relações em proporções, porquanto é em virtude do ser que uma coisa é verdadeira, una, boa, viva. Estes termos são conversíveis. Ora, esta Fonte a que nos leva a via de causalidade é una, verdadeira, boa? Inútil analisar-lhe a atividade, perscrutar-lhe os efeitos, basta-nos saber que ela *é*. Ela é una, verdadeira, boa, porque é, e da maneira pela qual é. Ora, ela é, como convém a uma causa não-causada, a um princípio não-principiado. Causa não-causada vem a ser ato puro, e princípio não-principiado significa ser por essência. O ser convém, pois, a Deus, como ao ato puro, ao princípio por essência. Deus é o ser subsistente: *por identidade*, afirmamos que ele é a verdade subsistente, a bondade subsistente, e assim por diante. (I C. G. c. 28.) Ainda há pouco mostrávamos que uma causa primeira da ciência deve ser formalmente sábia porquanto não poderia ser inferior a seu efeito; agora dizemos que esta causa, para agir, deve ser; ora, para ser, a ponto de poder causar a ciência, deve, por identidade, possuir uma ciência proporcional ao ser, e isto formalmente, já que ela é formalmente. À via de causalidade, à analogia de atribuição, vem misturar-se a via do ser, a analogia de proporcionalidade.[4] Podemos, então, formular, uma vez por todas, a famosa proporção-tipo, de que faremos constante emprego no decurso deste trabalho.

Tomamos ao filósofo aristotélico certas relações estáveis entre o ser e seus atributos, e dizemos que estes se verificam em cada realidade, proporcionalmente à posição dela na escala do ser total. Ora, a criatura não é o seu ser, ela o recebe; pelo que não é a verdade, a vida, mas destas participa. Da relação transcendente $\frac{\text{verdade}}{\text{ser}}$ (ou de qualquer outra semelhante) tiramos duas aplicações: uma, ao criado: $\frac{\text{verdade criada}}{\text{ser participado}}$; a outra, ao Criador: $\frac{\text{verdade incriada}}{\text{ser não-participado}}$; e a analogia

[4]) Donde para provar que Deus encerra em si as perfeições de todas as coisas, S. Tomás apresenta dois argumentos: 1.º Deus é causa de tudo; 2.º Ele é o ser subsistente (Ia. P. q. 4 a. 2). — Repitamos ainda, para precaver qualquer engano, serem estas vias solidárias; a atribuição e a proporcionalidade se compenetram; a existência de Deus, pressuposta pela proporcionalidade, é fornecida pela atribuição.

de proporcionalidade brotará da semelhança destas duas relações; seja, de modo absolutamente geral:

$$\text{como } \frac{\text{(a) criado}}{\text{ser participado}} \text{ assim } \frac{\text{(x) incriado}}{\text{ser não-participado.}}$$

E a norma imprescritível do processo analógico em teologia se estabelece desta forma:

Todas as vezes que encontrarmos, nas fórmulas dogmáticas ou nos Livros inspirados, um predicado qualquer atribuído a Deus, deveremos colocá-lo, em nossa proporção, no lugar de (*x*); *e colocar seu análogo criado no lugar de* (*a*). Ter-se-á imediatamente o modo (metafórico, causal, formal) segundo o qual deveremos dizê-lo de Deus.

Não há duas incógnitas na proporção. — Surge aqui uma dificuldade, que não deixa de ser inquietante. O simbolista não hesitará em asseverar que em nossa proporção não há apenas uma incógnita, senão duas; portanto não nos livramos do agnosticismo. Com efeito, na relação: $\frac{\text{(x) incriado}}{\text{ser não-participado}}$, todos concordam que (x) é uma incógnita, pois que nosso esforço visa precisamente desvendar-lhe o segredo. Mas, diz o adversário, há um segundo (x), que sub-repticiamente se introduziu em vossos raciocínios, sob o nome pomposo de "ser não-participado". De fato, partimos da Existência divina encontrada ao término da via de causalidade. Mas como conhecemos nós esta Existência? Pelas criaturas? Sem dúvida, mas pelo seguinte processo: o *fieri* existe, logo existe o ser *sem-fieri;* existe o ser causado, logo existe o incausado. Credes verdadeiramente que o verbo "existe" tenha o mesmo sentido em ambos os membros? Evidentemente não, porquanto vós mesmos dizeis que para fechar a série dos seres em *fieri*, dos seres causados, foi mister um ser que estivesse fora da série. Portanto, se o terceiro termo da vossa proporção é por definição um (x), o quarto deve ser denominado (x), com igual verdade.[5] De

[5]) Le Roy, op. cit., pp. 146 ss.: "Uma proporção é instrutiva, sòmente quando três de seus quatro termos são conhecidos independentemente dela; ora aqui há duas incógnitas: Deus e seu atributo... Estas duas incógnitas formam objetivamente uma só, porque Deus é tudo o que ele possui... A verdadeira fórmula da proporção seria, pois, por exemplo, esta: Deus é para Deus, o que a personalidade é para o homem. Ainda uma vez, a pretensão de apreender Deus tal qual é em si, nos levaria ao agnosticismo."

http://www.obrascatolicas.com

nada serve responder: o quarto termo da proporção não é indeterminável, por não haver equívoco puro senão analogia: vã é a escapatória, pois baseia-se sobre um círculo vicioso, e torna-se assim impotente para vencer o agnosticismo. Há círculo vicioso, porquanto de cada atributo dizeis: ele é analógico, e pode ser conhecido com o auxílio da dita proporção; ora, o quarto termo desta última (do qual os outros todos dependem) *já* é analógico, pois designa a existência *divina;* logo fundais a analogia sobre a analogia, o que constitui uma petição de princípio. Tentai, ademais, fazer entrar a existência divina em vossa proporção (deve poder encontrar aí seu lugar, uma vez que a dizeis analógica!); o terceiro e o quarto termos se identificam, por hipótese, por ser Deus a própria existência. Ora, o terceiro termo = (x). Resulta então que:

$$\frac{\text{existência criada}}{\text{ser participado}} = \frac{\text{(x) incriado}}{\text{x}}$$

Ora, desta proporção inicial depende o quarto termo de todas as outras que formulardes em seguida, a respeito de cada atributo divino. Conclui-se que todos os silogismos soberbamente alinhados em vossas demonstrações "apodíticas" são outros tantos sofismas, e vossa dogmática, um Niagara de paralogismos.

Tal é, segundo parece, a objeção mais grave que se possa levantar contra nosso método de conceber o transcendente. Esperamos nada ter subtraído à força do argumento dos simbolistas; esforcemo-nos para pôr em relevo a resposta que ele exige.

Cumpre, de início, conceder que ao objetante assiste razão num ponto: as analogias de que, correntemente, nos servimos, em teologia, repousam, de fato, sobre outras analogias. Por certo, quando indago se existe ciência em Deus, introduzo este conceito em uma proporção cujo quarto termo é já análogo. E o mesmo se dá com todas as outras noções teológicas. Haverá, por esse motivo, círculo vicioso? — De todo; o círculo existe apenas aparentemente. Com efeito, trata-se, nestes casos, de analogias *derivadas,* apoiando-se todas sobre uma analogia primitiva. Esta, uma vez justificada, poderá servir de base a outras analogias, sem a menor sombra de petição de princípio. O que importa, pois, neste instante, é chegar ao fundamento sobre o qual tudo repousa: logremos então evitar o salto no desconhecido, e nossas atitudes subsequentes encontrar-se-ão plenamente garantidas, e o simbolismo definitivamente vencido. Ora, nossos raciocínios sobre Deus derivam todos e cada um da mesma verificação inicial: *existe* uma primeira causa, *existe* um primeiro inteligível, *existe* um fim supremo. Desde que tivermos justificado a apreensão desta existência primordial, por meio da analogia, o resto nenhuma dificuldade apresentará. Mas, como evitar o salto no desconhecido, como demonstrar que esta existência não é um (x), mas sim uma realidade analògicamente conhecível?

Delicadíssima como é a questão, cumpre proceder lentamente, por etapas.

Importa, primeiro, insistir sobre uma consideração, já insinuada, ao iniciarmos este capítulo, quando mostramos a necessidade de articular as questões, distinguindo entre o começo e o fim de uma pesquisa, entre o "an sit" e "quomodo sit". Não será inútil insistir sobre estas considerações essenciais.

A analogia, dizíamos, não aparece, *explìcitamente,* no princípio de nosso caminhar para Deus; não se preocupa com a questão "an sit", e só entra em ação, quando tratamos do "quomodo sit".

Bastaria esta simples consideração, para afastar a censura do círculo vicioso; ausente a analogia, como se poderia adiantar desta primeira etapa, sobre a qual o resto se apóia, que ela se funda sobre si mesmo? Examinemos a questão de mais perto.

O resultado a que leva cada uma das cinco vias é complexo, e compõem-se, pelo menos, de dois elementos: o enunciado de uma existência mais um predicado negativo-positivo: 1.º existe, 2.º um motor não movido e que move; uma causa não-causada e que causa, etc. A segunda série de elementos se refere ao "quomodo sit", mas deriva seu valor da conexão com o "an sit". Se logramos provar que a afirmação fundamental da "existência" de um Motor, de uma Causa, de um Necessário, de um Inteligível, de um Fim, não nos faz soçobrar no equívoco, encontramos, sem

http://www.obrascatolicas.com

contestação possível, o ponto de apoio sólido, indispensável a todas as nossas especulações sobre Deus: uma vez conhecida esta existência, dela deduziremos, por *identidade,* todas as afirmações, cujo conjunto constituirá a teodicéia.

Chegamos a esta existência fundamental da seguinte maneira. Vejo *este* ser concreto. Conheço-o diretamente, por intuição intelectual. Até aqui, estou pisando em terra firme. Quero, porém, não só ver, mas também *compreender* este ser concreto. Inútil fazer intervir conceitos derivados, e tecer toda sorte de considerações sobre a analogia do ser: (analogia implica uma pluralidade de realizações da perfeição comum, e aqui não há pluralidade), — deixo de lado a universalidade dos seres, para considerar ùnicamente *este* ser concretíssimo, que se oferece a meu espírito e que desejo compreender. Ora, a primeira coisa que me impressiona a inteligência é que este ser "existe"; afirmação aparentemente tautológica, porque é primordial. Faço uma pausa, para verificar que me apóio sempre sobre algo de mui concreto e firme. Este ser existe; portanto, está dentro da realidade. Percebo, porém, imediatamente, que este predicado "existe" é como que acidental [6] à essência do ser particular que considero, pois ele *tem* ou recebe sua existência e não *é ela;* se fosse a própria existência, seria a plenitude do ser, seria ilimitado. Ora, vejo perfeitamente que este ser aqui, focalizado por meu espírito, é limitado sob todos os aspectos. — Até agora, apenas verificações banais, bem concretas. Prosseguindo minha investigação, indago: onde encontra *esta* existência deste ser sua razão suficiente? — Não a encontra na essência a que veio se ajuntar, senão este ser seria causa da própria existência; encontra-se, portanto, fora da essência (Ia. P. q. 3 a. 4), o que indica que este ser não se basta a si mesmo, mas exige um outro; ora, se este "outro" não se basta também a si próprio, exigirá um outro ainda. Numa palavra, o ser concretíssimo que ora examino, não tem *sentido inteligível,* se, em última análise, não depende de um "outro" que *exista* por si. Ora, é-me impossível negar a *existência* deste ser particular; não posso por conseguinte negar a *existência* do Outro. E agora, pergunto ao simbolista:

6) Acidente lógico, está claro.

onde se encontra o hiato, onde o equívoco? — Reside no fato, retrucará ele, de que a palavra existência não reveste o mesmo sentido em vossas premissas e em vossa conclusão. A existência do Outro é um (x), porque é heterogênea, é de uma natureza completamente diferente da existência concreta por vós considerada. Responderemos, de novo: não se trata aqui de natureza, mas do fato de existir. Pouco importa *como* o Outro existe, que seja formal, virtual ou metafòricamente, contanto que *exista* [7]; e não vos é possível negá-lo, pois é contraditório que esta existência seja uma pura incógnita. Com efeito, se ao afirmar a existência do Outro, apenas jogais com as palavras, neste mesmo instante *esvai-se* o objeto de vossa pesquisa: isto é, *este* ser que, entretanto, se encontra diante de vós, que experimentais, que procurais analisar e compreender. Se recusais a este Outro a *existência,* direis então que ele é *não-ser?* Nem ser, nem não-ser, então? Mas não estais vendo que são apenas palavras? Logo que quiserdes dar-lhes um sentido, sois obrigado a retornar ao ser. N. Balthasar formulou com felicidade estas insolúveis antinomias: "Maimônides nada mais pode dizer do que isto: não posso deixar de pensar em um ser além daqueles que vejo. Não logra apresentar a razão desse fato nem dizer por que há de se deter no ente que ele denomina Deus, em vez de, a seu bel-prazer, exigir que Deus exista por um outro que seja exista de modo diverso. Se Deus é causa da bondade, e se embora exista, é completamente diferente de nós, por que afirmar um último ente? Por que não continuar a regressão indefinidamente, sem nos deter jamais? Sobre que repousa esta necessidade de um Primeiro ser, fora da multidão dos seres finitos, ainda que fosse ela infinita?" [8]

Tudo se resume, pois, em uma redução ao impossível: na doutrina da equivocidade, as "quinque viæ" perdem-se no vazio sem concluir; não há razão de parar; não há mais Primeiro Ser; mas então este ser concreto, que está aqui sob meus olhos, se esvai instantâneamente. E, entretanto,

7) Uma coisa é conhecer a realidade *em sua* natureza própria; outra coisa é conhecê-la *como tendo* uma natureza própria.

8) *L'abstraction et l'analogie de l'être* (Miscel. Tomista, Barcelona, 1924, p. 214). — Sabe-se que Maimônides chegou a dizer que a proposição Deus existe, significa: "sua não-existência é inadmissível", mas não: "ele existe formalmente" (*Guia* I, c. 58, p. 247).

http://www.obrascatolicas.com

não posso negá-lo; ele existe, queira eu ou não! Coloca-se a ininteligibilidade na mesma base do real.[9]

Para acalmar vossos temores, admiti, se quiserdes, que esta Existência suprema seja a da Alma do céu (Caet. In Iam. P. q. 2 a. 3) — e desaparece a heterogeneidade! — ou mesmo a existência de um (x) qualquer. Seja... — pouco importa por ora — contanto se convenha que não sòmente em meu espírito, senão também em a natureza das coisas há *verdadeiramente* um (x) que *existe* por si. Uma vez admitida esta existência real, conseguirei em breve arrancar o segredo deste (x) e determinar-lhe o significado.

Como se vê, nenhum salto houve, no desconhecido, pois apenas reivindico aquilo sem o que *esta* realidade, cuja existência atual verifico, não existiria; nenhum círculo vicioso também, porque todas as analogias derivadas descansam sobre uma afirmação inicial, onde a analogia não intervém explìcitamente, e que é imperada pelas próprias leis do ser.

E há mais. Pode-se sem dificuldade admitir que já seja analógico o quarto termo de nossa proporção fundamental, e que a analogia esteja explìcitamente presente nas provas de Deus, sem cair, por isto, em um círculo vicioso, ou dar um salto no desconhecido. Com efeito, esquecíamos por completo que a dificuldade não é especial ao tratado de Deus. Só pelo fato de tratar de metafísica, encontramo-nos em plena analogia. Por que deixaria esta de valer, quando filosofamos sobre Deus? Seria por causa da natureza única do Primeiro Ser? Temor, em verdade, sem fundamento. Deixemos de lado, por um instante, as "quinque viæ", e suponhamos ainda não provada a existência dos cinco predicados fundamentais. Posso, entretanto, por simples prazer intelectual, demonstrar "a priori" que certas idéias têm um valor extra-predicamental e que, por conseguinte, não há contradição alguma em se aplicarem a um ser supremo, se ele porventura existir. Para conceber uma idéia analógica

9) I C. G. c. 33: "In his quæ sunt a casu æquivoca nullus *ordo* aut *respectus* attenditur unius ad alterum... Sic autem non est de nominibus quæ dicuntur de Deo et de creaturis. Consideratur enim in hujusmodi nominum communitate, *ordo* causæ et causati..."

de Deus, não é necessário saber que ele existe. Bastam duas operações:

1.º Vejo um ser qualquer, e o encaro sob a luz da metafísica, isto é, descubro nele:

uma perfeição + um limite;

2.º Nego este limite, e obtenho uma perfeição absoluta a que não repugna realizar-se formalmente no Infinito.[10]

Pelo mesmo ato, vejo que estou de posse duma idéia analógica, porquanto pelo simples afirmar ou negar o predicado (limite) do sujeito (perfeição), concebo modos de ser fundamentalmente diversos, embora proporcionais.

Claro está que posso agir do mesmo modo com todas as noções primevas; obterei uma série de conceitos, que *poderão* exprimir sem contradição uma realidade extra-predicamental. Mesmo, repetimo-lo, antes de qualquer prova de Deus.

Se abandono, em seguida, o mundo do puro pensamento, para analisar as exigências do ser concreto, e verifico justamente que este exige uma realização "a parte rei" de minhas idéias transcendentais e analógicas, em nome de que princípio me será proibido afirmar que a Suprema razão de ser existe, que é causa, verdadeira, boa, etc.? Onde está o círculo vicioso, o hiato, onde a incoerência radical com que nos ameaçava Le Roy? "A priori", antes de qualquer teodicéia, verifiquei que a estas idéias cabe um valor transcendental e analógico. Em verdade, a dialética se nos afigura irrefutável, e não vemos como resistir-lhe à força dos argumentos.[11]

O P. Descoqs e a proporcionalidade. — Na opinião do P. Descoqs, o Cardeal de Gaeta, longe de ser o grande intérprete de S. Tomás — como supunha Leão XIII, e alguns outros, com ele — é seu grande corruptor: com piedoso zelo[12], descobre o ardente professor uma a uma estas múl-

10) Prova-se por tudo quanto dissemos sobre a "via remotionis", e que diremos sobre a "via eminentiæ".

11) Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, n. 29 (pp. 198 ss.).

12) O que é menos admissível é a absoluta falta de serenidade do P. Descoqs. Apelo para os leitores das *"Institutiones"*, de *"Thomisme et Suarézisme"*, de *"Thomisme et Scolastique"*. Quem não tenha a ventura de compartilhar a opinião de Descoqs, "contenta-se com palavras, acumula contra-sensos e absurdos patentes, zomba

http://www.obrascatolicas.com

tiplas deformações. Em nossa matéria, o grande crime de Caetano teria sido a invenção da proporcionalidade. "A analogia de proporcionalidade só começará a embaraçar a escolástica, desde Caetano e seu *De Nominum Analogia;* ora, como observamos anteriormente, Caetano não fazia mistério de que sua teoria fosse uma novidade." [13] E contra esta "inovação" se insurge veementemente Descoqs (cf. *Arch. Phil. IV* c. 4, p. 175.) Impossível pensar em responder a todas as críticas do P. Descoqs, autor de abundância inesgotável. Digamos uma palavra apenas sobre as duas principais.

1.º *E' fictícia a proporcionalidade?* — Nosso autor afirma sem rodeios: a analogia entre Deus e a criatura é, sob forma de proporcionalidade, absolutamente fictícia e nula. Por que? Porque uma semelhança de relações exige uma pluralidade de relações; ora, uma destas, no caso presente não é uma relação, mas uma identidade. "A relação de Deus para seu ser é puramente verbal: longe de opor dois termos, deve reduzir-se à identidade pura, absoluta, formal... Daí, esta consequência obrigatória: na proporção clássica: $\frac{\text{Deus}}{\text{seu ser}} = \frac{\text{criatura}}{\text{seu ser}}$, sendo a primeira relação nula, a proporção será puramente lógica, sem fundamento algum, totalmente fictícia." (*Instit.* p. 270.)

Primeira resposta. — Já que apelam, constantemente, de Caetano para S. Tomás, digamos que S. Tomás, o mais autêntico S. Tomás, não crê, de modo algum, que a proporcionalidade teológica seja puramente fictícia, desprovida de todo fundamento. Senão, por que usá-la-ia ele constantemente? Em todos os seus raciocínios sobre Deus, está latente a proporcionalidade; mas não faltam os textos explícitos. Tomo, ao acaso, três fichas: *De Ver.* q. 23 a. 7 ad 9: "Finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia: quia *sicut* infinitum est æquale infinito, *ita* finitum finito; et *per hunc modum* est similitudo inter creaturam et Deum, quia *sicut* se habet ad ea quæ ei competunt, *ita* creatura ad sua propria." — Ia. P. q. 14 a. 3 ad 2: "Cum dicitur: Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis, quia *sic* se habet in non excedendo intellectum suum *sicut* se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum." — *IV Sent.* q. 49 q. 2 a. 1 ad 2: "*Quae* est proportio cognitionis nostræ ad entia creata, *ea* est proportio cognitionis divinæ ad suam essentiam." Poder-se-ia fàcilmente encontrar outros textos.

Segunda resposta. — "Uma simples distinção de razão basta para fundar uma relação. Por certo Deus é o seu ser, por absoluta identidade, cabe entretanto analogia de proporcionalidade entre Deus e os seres realmente compostos de essência e existência." (B a l t h a s a r, *L'être et les principes métaphysiques,* p. 88, n. 2.) O P. Remer exprime a mesma verdade com seu habitual rigor: "Objeção: A analogia de proporcionalidade requer quatro termos distintos. Ora, pelo menos em Deus identificam-se essência e existência. Logo... Resposta: Basta uma distinção de razão porque a cada termo corresponde verdadeiramente algo na realidade." (*Summa* I³, p. 224; cf. B i t t r e m i e u x, o. c., pp. 14-16.) Como pode o P. Descoqs escrever: "sem fundamento algum"?

Terceira resposta. — Por que esta indiferença da proporcionalidade para com a distinção ou a identidade real de seu termos? Porque o que importa é a semelhança das relações, sejam quais forem; ora, a relação $\frac{\text{essência}}{\text{existência}}$ é de correspondência, de coadaptação perfeita. Está claro que, conforme o grau da essência, outra será sua atualidade, teremos uma variação proporcional, mas sempre a conveniência perfeita permanecerá diversa e semelhante. Colocando esta relação, sucessivamente, em Deus e no criado, queremos dizer simplesmente isto: a comensuração verificada en-

---

do público", etc., etc. Este estranho estado de espírito torna toda discussão não apenas penosa, mas até impossível. Um co-irmão e colega do P. Descoqs, o P. A. B r e m o n d, lavrou esta bela sentença: "Na definição e na defesa da verdade, a maior força é a serenidade" (Arch. phil. IV, c. 4 p. 309).

13) D e s c o q s, *Inst. Met. gen.,* pp. 277. — O Autor alude à passagem muito conhecida do *De Nom. An.* c. 5 p. 256: "Blasphemare fere videtur qui metaphysicales terminos analogos dicens secundum proportionalitatem communes exponit." Na realidade, Caetano não pretendia inovar, senão *restaurar* a teoria aristotélico-tomista, desprezada em seu tempo pelos nominalistas e partidários da univocidade, que não admitiam outra analogia, senão a de desigualdade. Caetano di-lo expressamente, no começo do tratado. Não pretende inovar, mas restaurar.

http://www.obrascatolicas.com

tre a essência e a existência da criatura, encontra-se em Deus a seu modo. Sem dúvida, já que o ser divino é ilimitado, e o criado, ao invés, é limitado, segue-se que, em um caso, a coadaptação exigirá identidade absoluta "a parte rei", e no segundo, comportará uma distinção real. Mas esta dissemelhança de realizações, precisamente destrói a univocidade, de modo algum impede a semelhança das relações de coadaptação perfeita. Por conseguinte, a proporcionalidade, como tal, subsiste, sejam seus quatro termos realmente distintos ou não. Ela abstrai disto. E S. Tomás ensina muito claro que a perfeita identidade (a parte rei) de dois termos, unida à oposição real dos dois outros, não impede estabelecer-se uma proporção: "Deus se refere (eis a relação) ao ser que lhe compete, de maneira diversa de toda criatura, porque Ele é o seu ser (eis a identidade) o que não convém a nenhuma (eis a oposição) outra criatura." (*De Pot.* q. 7 a. 7.)

Terá a proporcionalidade a primazia? — "Os discípulos de Caetano costumam, pelo menos em nossos dias, apresentar a analogia de proporcionalidade como a analogia fundamental do ser. Cremos, pelo contrário, que a não se apoiar a analogia de proporcionalidade sobre a analogia de simples semelhança, própria ao ente comum... permanecerá ela, como analogia, puramente verbal e fictícia; e destarte será, como nos parece, impotente para fazer conhecer coisa qualquer de Deus, e evitar o agnosticismo radical em teodicéia... Do ponto de vista que nos ocupa, será mister, portanto, dizer que a proporcionalidade nenhum interesse apresenta para a metafísica; sòmente interessa a analogia de semelhança." [14]

Sendo, por vezes, embaraçado o pensamento do P. Descoqs (ou, se preferirem, deficiente a minha perspicácia), não cheguei a compreender plenamente o que quer o R. P. significar e particularmente, o que entende por "analogia de simples semelhança"; responderei, portanto, na medida em que compreendi.

De certo ponto de vista, é inteiramente exato que a proporcionalidade não é primária, porquanto pressupõe a causalidade que descobre o terceiro termo de todas as proporções. Sem a analogia de atribuição para estabelecer a existência de uma fonte, claro é carecer a proporcionalidade qualquer apoio real, e permaneceremos desterrados entre os possíveis e as proposições condicionais. Dever-se-á concluir que semelhante resposta "põe fora de combate toda proporcionalidade?" (Descoqs, *op. cit.* p. 275.) De modo algum. Equivale, simplesmente a colocar a proporcionalidade em seu verdadeiro lugar, que é central. Como concede nosso adversário (p. 249), a causalidade demonstra a *existência* de um (x). Mas qual será sua *natureza?* Aqui principia o domínio próprio da proporcionalidade. [15] Como pode Descoqs afirmar não apresentar ela utilidade alguma contra o agnosticismo? Muito ao contrário, sem ela, não escapamos ao agnosticismo. Se Maimônides e outros dele não se libertaram, foi precisamente porque, no fundo, não admitiram a analogia de proporcionalidade. Com efeito, admiti-la, é conceder, pelo fato mesmo, que perfeições *podem* ser bastante flexíveis, para existirem de maneira essencialmente diversas — realizarem-se, portanto, até no Infinito —: e que *se pode*, portanto, ter uma idéia positiva de Deus.

Sòzinha, porém, a proporcionalidade não ultrapassa esta possibilidade; adita-lhe simplesmente uma condicional: *se* um ser primeiro existe, ele será, por identidade, inteligente, bom, etc., em razão da relação que existe entre o ser e as perfeições puras. Não ultrapassamos, entretanto, a ordem lógica: o papel da causalidade será transportar-nos para o real, e dizer-nos que, *de fato*, o Ser primeiro existe. Uma vez lançada a ponte — e seria impossível lançá-la, não fossem nossas idéias atribuíveis a Deus — a proporcionalidade entra em jogo, segundo o mui conhecido esquema:

$$\frac{a}{b} = \frac{x}{D}$$

Manteremos, portanto, a primazia da proporcionalidade nos dois sentidos seguintes:

1.º no criado, as noções de ser, causa, etc., realizam-se de modos diversos e proporcionais.

---

14) Descoqs, *op. cit.*, pp. 271, ss.; no mesmo sentido: B. Romeyer, *Arch. phil.* II, c. 2 p. 211.

15) Já se achava latente na "via causalitatis" (analogia mista); aqui, é a única competente.

http://www.obrascatolicas.com

2.º em teodicéia, sòmente a proporcionalidade nos permite escrever o Tratado dos Atributos essenciais.

Confessa o P. Descoqs (p. 277) que apesar de todos os esforços, não logrou descobrir esta doutrina em S. Tomás. Leia um tratado de analogia, onde abundem citações do Mestre, — aquele do P. Ramírez, por exemplo. O próprio P. Descoqs, entretanto, descobriu a proporcionalidade em *De Ver.* q. 2 a. 11 (não foi, pois, em Caetano, que ela começou a embaraçar a escolástica!). E já que nesta passagem, apesar de tudo, nada viu "que se parecesse de longe com esta posse do *esse,* sugerida pelo esquema: "Deus está para seu ser, como", etc., — eis aqui, para satisfazê-lo: "A diversa *relação* ao *ser* impede-lhe a predicação unívoca já que Deus *se refere* ao *ser* de maneira diversa de toda e qualquer criatura." (*De Pot.* q. 7 a. 7.) Se não temos aqui proporcionalidade no ser, não entendo mais o sentido das palavras.

2.º VIA EMINENTIÆ.

Como argumentar? — Até aqui, apelamos sempre para as "leis do ser". O raciocínio, objetarão, é caduco, pois que estas pretensas leis são arroladas pelos simbolistas modernos (cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu,* pp. 83 ss.) entre os "ídolos" baconianos. Ora, um debate para não ser estéril, deve partir de um princípio admitido por todos os adversários: "Certa discussão teológica, diz S. Tomás, tem por finalidade esclarecer a dúvida sobre a própria existência (dum artigo de fé) e nesse caso devemos valer-nos sobretudo das autoridades que os adversários aceitam como nós... mas, se eles recusam toda autoridade, deveremos lançar mão, para convencê-los, de simples argumentos racionais." (*Quod.* 4, a. 18; *Div. Nom.* c. 2 l. 1.) No caso presente é justamente sobre estes "argumentos racionais" que existe desacordo; forçoso será, portanto, apelar para argumentos teológicos. Seja qual for sua opinião sobre a inspiração bíblica e a infalibilidade da Igreja, o *teólogo* simbolista admite, ao menos até certo ponto, a Escritura e as decisões conciliares devem ser consideradas como normas de fé. Toda a discussão versa sobre o *sentido* e o alcance destes dados doutrinais. Podemos, pois, aceitar, como ponto de partida comum a autoridade das Escrituras. Assim a mesma existência de Deus, ainda há pouco postulada pelas leis do ser, é agora atingida pela fé, e com esta existência, numerosos outros atributos divinos descritos pela Bíblia. O debate se entabula, desta forma, sobre a significação que devamos atribuir a estes dados escriturísticos.

Concedemos aos simbolistas devam certas afirmações dos santos livros ser interpretadas metafórica ou negativamente, porquanto, a tomá-las ao pé da letra, contradizem outras doutrinas reveladas que são fundamentais, por exemplo, a simplicidade divina: "ao mencionar a Escritura o braço de Deus, não devemos entender o sentido literal como a afirmação em Deus dum membro corpóreo, senão daquilo que significa tal membro em Deus, a saber: a energia operativa." (Ia. P. q. 1, a. 10 ad 3.)

O que dizemos de certos nomes divinos, os simbolistas estendem-no a todos, sem exceção, de sorte que pudemos, há pouco, condensar-lhes a argumentação neste silogismo: importa afastar de Deus tudo que introduzisse contradição. Ora, tal é o caso dos atributos essenciais. Logo... A maior não padece discussão; a menor tentava Maimônides prová-la, mostrando que os atributos multiplicam o ser divino; Kant, Hamilton, Mansel, Spencer e uma multidão de outros; opõem-nos a longa série das antinomias; os modernistas apontam, não sem complacência, as dificuldades contra que se debate a escolástica. Numa palavra, desde o rabino espanhol o ataque não modificou sua tática, e por isto a resposta de S. Tomás conserva todo seu valor.

Contra "Rabbi Moisés". — Se nos relembramos dos argumentos de Maimônides, verificamos que em todos se manifesta uma dupla deficiência: a falta de distinção entre as perfeições "puras" e as perfeições "mistas"; e o desconhecimento da supereminência divina, onde a distinção virtual, equivalendo à distinção real nas criaturas, não quebra a unidade do Ser. Uma e outra provêm, em última análise, do esquecimento do método de analogia.

No que se refere ao primeiro ponto, Maimônides argumenta já, como farão Mansel, Le Roy e tantos outros. Preso ao unívoco, não concebe que uma perfeição possa existir segundo modos essencialmente diversos, permanecendo proporcionalmente a mesma. Para ele, pois, o limite se acha

http://www.obrascatolicas.com

indissolùvelmente ligado a tudo que podemos conhecer. Impossível distinguir entre o "modus significandi" e a "res significata". Se quisermos substituir a negação pela afirmação, o atributo não terá outro conteúdo positivo senão o de "causa": Deus causa da sabedoria, da vida, da justiça, mas nunca formalmente sábio, vivo, justo. (*Guia* I, c. 56, p. 229.) A tal argumentação respondemos que supõe uma análise metafísica por demais rápida, concebendo unìvocamente todas as perfeições, em vez de seriar-lhes as diferentes classes. Vimos, na secção precedente, que se alguns conceitos se mostram rebeldes a uma depuração abstrativa — para estes vale a teoria maimonidiana — há outros que se deixam muito bem manejar, e despojar de sua ganga criada.

Quando digo de um ser: é um corpo, o próprio conceito de corporeidade inclui em si um limite essencial; pelo contrário, se digo que é verdadeiro, bom, causa, etc., o conteúdo formal destes conceitos nenhum limite implica. Verdade é que *este* ser particular participa de tais perfeições, segundo um *modo* limitado; mas presentemente não consideramos o modo e sim o conteúdo formal; ora, este não determina a medida segundo a qual se realizará. A noção de verdade, de bondade, de causa, etc., nada nos diz explìcitamente sobre as diversas maneiras de ser verdadeiro, bom, causa: não encerrando modo algum, incriado ou criado, pode ela aplicar-se a tudo, e podemos, por isto, atribuí-la positivamente a Deus, sem antropomorfismo.

Quanto ao segundo ponto, repisa sempre Maimônides a idéia de que personificamos nossos conceitos para fragmentar a divindade; incansàvelmente repete que para nós os atributos essenciais são acidentes que afetam a substância divina. Vêm se lhe ajuntar ab extrínseco, e Deus torna-se, desta sorte, composto. Donde duas consequências desastrosas: 1.º multiplicidade = materialidade = corporeidade; logo Deus é corpo; 2.º multiplicidade = pluralidade de realidades = vários deuses, o que constitui a destruição da religião judaica, espiritualista e monoteísta. Cumpre, por conseguinte, nenhuma distinção admitir em Deus.[16]

---

16) O mestre Eckart professou doutrina análoga. Denzinger, nn. 523 ss.

A resposta é óbvia: concedo tudo, porém nego o pressuposto! As deduções de Maimônides são de um rigor aristotélico, não são, porém, pertinentes, porquanto é falso o ponto de partida: Maimônides repete à saciedade que é da essência de um atributo distinguir-se realmente da substância.[17] Aplicando esta doutrina unìvocamente a Deus, conclui com razão que as perfeições essenciais desarticulam a divindade. Ora, S. Tomás julgou com muita severidade, como eivada de antropomorfismo, a doutrina dos nomes divinos, visada pelo rabino: "Alguns, não logrando ultrapassar pelo intelecto o modo criado de possuir a ciência, acreditaram que em Deus a ciência é, como em nós, uma qualidade aditada à essência, o que é inteiramente errôneo e absurdo. Se assim fosse, Deus não seria simples senão composto de substância e acidente, nem seria o próprio ser... logo não seria Deus."[18] Além disto, a própria Igreja proscreve semelhante aberração.[19] Verdadeira ironia da sorte o ter Maimônides, — tão escrupulosamente cuidadoso em evitar até a menor aparência de antropomorfismo — incidido em tão grave erro, sendo o assunto tão importante! Concebe da mesma maneira atributo divino e atributo criado[20], donde torna-se-lhe impossível perceber que a proporcionalidade subsista mesmo a uma distância infinita — mesmo através das realizações essencialmente diversas. Não pode portanto admitir um atributo *formal*, idêntico à substância divina; e se, por um instante, abriga a hipótese, é apenas para dela se descartar como de uma tautologia: "quando o atributo é a essência mesma do sujeito, diz ele, outra coisa não é do que uma tautologia." (*Guia*, I, c. 51, p. 183.) Nova confusão. Pelo fato que se identifiquem as perfeições *"em si"*, e

---

17) *Guia*, I, c. 51 p. 138; c. 52, p. 190 e passim. Poderia invocar como escusa a incapacidade dos adversários. Em sua época, o dogmatismo teológico formulava-se como segue: há em Deus atributos essenciais, realmente existentes e, portanto, realmente distintos da essência a que se ajuntam como acidentes. Cf. Averróis, XII Met. com. 39.

18) *De Ver.* q. 2 a. 1; Cf. I C. G. c. 23, in fine; *I Sent.* d. 35 q. a. 1 ad 2; *De Pot.* q. 3 a. 15 ad 20.

19) Denzinger, n. 389.

20) Ia. P. q. 13 a. 5: "Cum hoc nomen sapiens dicitur de homine significat aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis... sed cum hoc nomen de Deo dicimus non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia, vel esse ipsius."

http://www.obrascatolicas.com

nós as afirmemos como tais, não segue que, *para nós*, estes conceitos revistam todos a mesma significação, e sejam tautológicos [21]: "A sinonimeidade, ensina Caetano, não se considera segundo a unidade real, objetiva; antes tira-se da unidade conceitual, mental. Logo, como a verdade e a bondade divinas, embora objetivamente idênticas, despertem em nós conceitos diversos, elas não são sinônimas." (In "De ente et essentia", q. XIII, ed. de Maria, p. 180.)

"Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonima". [22] — A sinonímia comportaria uma simples diferença nas palavras empregadas, permanecendo constante a significação. Ora, é evidente não designarmos a ciência de Deus, quando dizemos que ele é bom. Nosso intuito é então afirmar que aquilo que denominamos bondade na criatura preexiste em Deus de modo supereminente. (Ia. P. q. 13 a. 2; I C. G. c. 35, etc.) Assim cada uma de nossas afirmações conserva intacto seu sentido próprio, específico. Quer isto dizer que desarticulamos o ser divino? De modo algum. O antropomorfismo está apenas no modo de expressão. Conceber à parte, ainda não é afirmar como existindo à parte. O perpétuo sofisma do simbolismo provém de uma confusão entre o modo de conceber e a realidade concebida; esquece a excelência da via de remoção; e, da inadequação de nossas idéias, conclui serem elas ilusórias. Avicena e Maimônides, ensina S. Tomás, consideraram as realidades *criadas* [23], donde derivam os nomes das perfeições divinas; assim, por exemplo, a palavra "ciência" designa uma qualidade, e a palavra "essência" uma entidade que não subsiste; ora, sendo tudo isto incompatível com Deus, concluíram estes dois pensadores que Deus é um ser sem essência, e que nele não existe formalmente a ciência. (*I. Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 3.) Nós, ao contrário, empregamos conceitos *analógicos* — que, por si, fazem abstração da realização efetiva no criado — para designar, tão-sòmente, uma pura perfeição. Não é, pois, a ciência acidente qualitativo, mas a ciência, como tal, que atribuímos proporcionalmente a Deus; e

21) Na teoria maimonidiana, toda ciência verdadeiramente analítica torna-se impossível, pois, neste gênero de ciência, a proposição menor do raciocínio é sempre "essencial".
22) I C. G. c. 35.
23) Eis o antropomorfismo latente.

para determinar o sentido deste "como tal" e deste "proporcionalmente", devemos eliminar o modo segundo o qual a ciência existe em nós. Graças a esta depuração, subtraímos do atributo divino os múltiplos elementos causadores da multiplicidade e imperfeições, que nos repugnam tanto quanto aos simbolistas. Sòmente o Verbo, a Palavra substancial, representa adequadamente — idênticamente, se pudéssemos assim falar — a essência divina; nossas palavras são apenas imagens deficientes e pálidas, que devemos justapor, lado a lado — como outros tantos aspectos fragmentários — a fim de formarmos uma concepção geral de Deus. (*I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3.) Há, pois, sempre, em nossas especulações, certo antropomorfismo, inofensivo porém, porque nos empenhamos em não impor à realidade concebida — Deus — nosso modo fragmentário e imperfeito de conhecer. [24] Só é perigoso o antropomorfismo, quer proposital quer inconsciente. Nem se diga que nosso modo de pensar sobre a divindade, por artificial, é estéril e inútil. Seria recair na mesma confusão. Em verdade, cada conceito novo revela um aspecto diferente da realidade simples, porque a cada um deles corresponde [25] um fundamento justificativo [26]; como

24) "Quamvis intelligat (intellectus noster) ipsum (Deum) sub diversis conceptionibus, *cognoscit tamen* quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex." Ia. Pa. q. 13 a. 12.

25) "Rationes plures horum nominum non sunt cassæ neque vanæ, quia omnibus *respondet* unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum." Ia. P. q. 13 a. 4 ad 2. A esta doutrina da "correspondência" S. Tomás volta constantemente. *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 4; d. 22 q. 1. a. 3; d. 30 q. 1 a. 3 ad 1; d. 31 q. 1 a. 1 ad 2; d. 33 a. 1 ad 3; d. 34 q. 1 a. 1 ad 3; (cf. d. 27 q. 1 a. 1 ad 6; d. 28 q. 2 a. 3 ad 2); *De Pot.* q. 1 a. 1 ad 12; q. 7 a. 6; Ia. P. q. 13 a. 4; I C. G. c. 36, etc.

26) Ia. P. q. 13 a. 4 ad 2: *I Sent.* d. 30 q. 1 a. 3 ad 1; *De Pot.* q. 7 a. 6 ad 4; cf. a doutrina de Caetano (In IIIam. q. 3 a. 3) sobre a dupla forma de abstração "ex parte intellectus, ex parte rei". — *De Pot.* q. 7 a. 6: "Omnes rationes nostræ sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sicut in *radice verificante* has conceptiones." *I Sent.* d. 22 q. a. 3: "... est in Deo verificante distinctionem rationum quæ *realiter* et *vere* in ipso sunt, sicut ratio sapientiæ et bonitatis et hujusmodi; quæ quidem sunt unum re, e differunt ratione quæ salvatur in *proprietate* et veritate, ita prout dicimus Deum *vere* esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis, et inde veniunt diversa nomina attributorum, et ideo non sunt synonima." IV C. G. c. 11: "Deus est sua sapientia et suum esse, et quamvis hæc in Deo unum sint, verissime tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem subsistentiæ vel essentiæ, vel ipsius esse, etc. Cf. *De Pot.* q. 7 a. 2 ad 3-4; *Boet. Trin* q. 1 a. 4 ad 1.

http://www.obrascatolicas.com

que um aspecto essencial da essência divina. De uma série de fotografias de um mesmo objeto — tirada cada qual de um ângulo particular — ninguém deduziria a multiplicidade do objeto. E, entretanto, as fotografias não seriam nem inúteis, nem equivalentes. "A divina essência corresponde a cada qual de nossos conceitos como um objeto às suas representações imperfeitas."

Aparece, portanto, que a causa da diversidade e da pluralidade de nossos conceitos de Deus é a fraqueza de nossa inteligência que não pode fixar a Essência suprema; percebe-lhe apenas o reflexo nas criaturas, como em um espelho fragmentado. (*De Pot.* q. 7 a. 6.) Como um único ser não poderia representar a supereminente deidade [27], foi necessário criá-los em abundância, para que seja expresso por um o que falta em outro. [28] Em conjunto formam um imenso espelho, onde cada parte reflete o Exemplar sob um aspecto diverso. (*De Ver.* q. 10 a. 11 ad 12.) Nestas condições, forçoso é mendigar idéias junto destas imagens minúsculas e longínquas; e por isto, cada um dos nossos conceitos representa um aspecto diferente da simplíssima Essência. [29] Tomamos, porém, cuidado, de não realizar nossas idéias tais quais no Absoluto, pois que seria dividi-lo, desarticulá-lo. O quanto em nós está, reconstituímos com estas peças e pedaços a unidade primitiva, destruída pela emanação do ser: "as perfeições que se multiplicam nos diversos seres criados devem unir-se no Vértice do ser, isto é, em Deus." (*Comp. Theol.* c. 22.)

Supereminência e simplicidade. — O simbolismo mostra-se pouco convencido por tão boas razões, e procura ainda atrair-nos em uma nova cilada. Ou existe em Deus algo que corresponda à multiplicidade de vossas idéias, ou não existe: no último caso, a sinonímia é perfeita; no primeiro, rompe-se a unidade divina. — Com uma frase Caetano desmascara o sofisma: "ao conteúdo dos conceitos corresponde uma só realidade diversamente imitável ou representável; à pluralidade dos conceitos não corresponde multiplicidade alguma na realidade senão a *supereminência* que encerra na sua unidade o que é apreendido por uma diversidade de conceitos." [30]

Como o antropomorfismo se reduz, em última análise, ao esquecimento da via negativa, assim o simbolismo provém, no fundo, do esquecimento da via de excelência. [31] Importa, portanto, formar uma idéia, tão clara quanto possível, da "supereminência". Como é uma noção analógica, de múltiplas realizações, poderemos escolher um ponto de apoio nas ciências empíricas, para nos altear, ao depois, até a metafísica.

Quando crianças, ensinaram-nos a famosa classificação dos três reinos da natureza, com suas fronteiras cuidadosamente guardadas. O mineral é inerte, morto; pelo contrário, a planta é viva; entre os dois, nada há de comum: todavia, a menor semente que caia em terra faz desaparecer o abismo. O químico encontra na planta as substâncias que já conhece; a planta será, pois, um mineral? Sim e não; não o é, de uma maneira unívoca, mas de um modo superior, orgânico. — Além disto, a hipótese evolucionista, chamando nossa atenção sobre a continuidade existente entre os seres, e sua compenetração, nos apresenta uma imagem mais clara ainda desta supereminência. Apagam-se os limites entre os "reinos"; em certos casos, já não se sabe mais se tal indivíduo é animal ou planta; em outros casos, julga-se encontrar uma forma intermediária que liga um ser menos perfeito a uma realização mais perfeita. Numa palavra, os seres vivos se hierarquizam de tal forma, que o superior é o inferior mais aperfeiçoado, até que o grau derradeiro contenha, unidas, as qualidades dispersas por todos os outros. A vida, ao passo que progride, simplifica-se e se

---

27) Pois é ela o efeito, sob todos os pontos, inadequado, de uma causa analógica: Ia. P. q. 12 a. 12; I C. G. c. 31; *Boet. Trin.* q. 1 a. 2; *De Pot.* q. 7 a. 1 ad 3; *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 2, etc.

28) Ia. P. q. 47 a. 1; cf. *De Pot.* q. 3 a. 16 ad 2; etc. Cf. Boutroux, *Science et religion*, p. 392: "O único meio de o finito imitar o infinito, é diversificar-se ao infinito."

29) *I Sent.* d. 22 q. 1 a. 3. Cf. I C. G. c. 31.

30) In Iam. q. 13 a. 4. Cf. Op. IX de S. Tomás: *"Responsio ad 108 articulos"*, q. 1-3; Capreol. *in I Sent.* d. 8 q. (Paban-Pègues, I, pp. 375-415).

31) Não pretendo de todo que se não possa sustentar, sob outro aspecto, resultar o antropomorfismo da confusão entre supereminência quantitativa e supereminência qualitativa; admito também que o simbolismo despreza a via de remoção (daí, a indissolubilidade destas duas vias); mas adoto aqui o ponto de vista que me parece mais fecundo.

http://www.obrascatolicas.com

complica simultâneamente; as funções que existiam em estado separado, em diversos animais, sintetizam-se em um só, mais complexo; — vemo-lo claramente no estudo do sistema nervoso dos animais. O homem não é um agregado, senão uma síntese; é "supereminentemente" mineral, vegetal e animal. [32]

Na ordem da causalidade, verificamos, igualmente, esta supereminência: uma causa superior ou "equívoca" produz, por si só, o que de outra forma requereria a intervenção de vários agentes inferiores conjugados; e não sòmente lhes é equivalente, mas até os ultrapassa: "o que pode o agente inferior, também pode o superior, não da mesma forma senão de maneira mais sublime." (*De Ver.* q. 2 a. 6 ad 4.)

Quanto mais perfeita uma causalidade, mais desenvolve atividade polimórfica, correspondente à de uma série de causas inferiores: "quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit." (*De Pot.* q. 2 a. 6 ad 2.) Para nos convencermos, basta considerar a operação de nossa inteligência: embora qualitativa, equivale plenamente à ação imanente ou transitiva.. [33] Além disto, o que outras faculdades cognoscitivas apreendem separadamente, nossa inteligência o percebe melhor, porque imaterialmente (*De Ver.* q. 2 a. 6 ad 4), sintetizando o que as outras haviam fragmentado. [34]

Admiramo-nos diante da habilidade construtiva dos castores e das abelhas, em face à astúcia da raposa ou da força do leão, mas estas qualidades ali dispersas não se encontram *reunidas* na inteligência humana? — Vede o arquiteto, o diplomata, o guerreiro — aí estão elas; mais ainda, *sublimadas,* porque o homem é senhor dos seus atos.

32) Ia. P. q. 18 a. 3; IV C. G. c. 11 (os graus da vida); *Div. Nom.* c. 4 l. 5 (como tudo está em tudo); *I Sent.* d. 3 q. 2 a. 3 ad 1: "In superiori semper includitur virtus superioris, sicut in anima est etiam virtus naturæ"; *De Ver.* q. 20 a. 4 e 6 (como todas as coisas estão em Deus); *De Anima,* a. 8.

33) Cf. Salmanticenses, tr. II, dip. 2, dub. IX; Tr. VI, dub. I disp. 2, n. 59.

34) "In virtutibus cognoscitivis, superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quæ ab inferioribus viribus secundum *diversa* cognoscuntur, omnia enim quæ visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute dijudicat". Comp. Th. c. 22, onde S. Tomás apresenta outro exemplo: as ciências subalternadas. Cf. I C. G. c. 31.

Ora, quem pretendesse formar uma noção da intelectualidade, através dos fenômenos sensoriais ou instintivos, não haveria por certo de imaginar um agregado, senão uma síntese qualitativa. [35] Assim também quanto mais uma inteligência é elevada, mais sintética aparece, substituindo a multiplicidade dos conceitos pela intensidade compreensiva de um ato único. [36] Um grande sábio, numa só idéia, divisa uma série de conclusões. Enfim, a vida intelectual nos ajuda a compreender uma outra realização da idéia de "supereminência", não mais na ordem do ser (diversos graus de qualidade), senão na ordem do conhecimento; com efeito, pensar é captar as coisas, é assimilá-las, apropriar-se-lhes as perfeições [37], realizando, assim, um máximo de síntese, de condensação: "e desta maneira (isto é, mentalmente) pode numa só realidade encerrar-se a perfeição de todo o universo." [38]

E' relativamente fácil abstrair destes exemplos uma idéia metafísica da "supereminência": é uma *síntese,* equivalendo a uma pluralidade real e *ultrapassando-a* na perfeição; é a sublimação da multiplicidade; é a fecundidade imanente, condensada.

O melhor meio de sugerir a um moderno uma *imagem* da supereminência seria, talvez, apelar para a intuição

35) Cf. Mattiussi, *In Tract. de Deo Uno et Trino adnotationes,* Roma, 1913, p. 82. — Outro exemplo (*I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2): "Patet in simili, si ponantur tres homines quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quæ pertinent ad unam scientiam, scilicet naturalia, geometricalia, et grammaticalia, et quartus qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici quod est grammaticus, vel grammatica est in eo, et similiter geometria et philosophia, quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia hæc sibi conveniunt..." Cf. *De ente et essentia,* c. 6; Maimônides, *Guide,* I, c. 35, p. 209.

36) *Quod.* 7, a. 3: "Intellectus quanto est altior et perspicatior, tanto ex *uno* potest plura cognoscere." O que se torna claro comparando-se as diversas inteligências, humanas e angélicas. (l. c. e I C. G. c. 3; *Ia. P.* q. 56 a. 3).

37) Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas,* c. I; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin,* II, l. 5 c. 2 e 4.

38) *De Ver.* q. 2 a. 2, cf. II *De Caelo et Mundo,* l. 10:"Oportet dicere formas seu qualitates contrarias quæ sunt in inferioribus esse æqualiter in corporibus cælestibus, non quidem univoce, sed sicut in causis universalibus per quamdam similitudinem ad modum quo formæ quæ sunt particulariter in materia sensibili sunt universaliter in intellectu."

http://www.obrascatolicas.com

bergsoniana [39]: visão tão simples que se torna inefável, tão rica, que contém em estado de *"tensão"* o que a obra do filósofo desenvolverá sob forma de *"extensão"*. "O pensador, doutrina Bergson, parte de um ponto simples, infinitamente simples, tão extraordinàriamente simples, que o filósofo jamais conseguiu exprimi-lo, pelo que falou a vida inteira... Não podia formular o que lhe ia no espírito, sem se sentir forçado a corrigir a fórmula, e ao depois, a corrigir a correção... Toda a complexidade de sua doutrina, que iria até ao infinito, resulta apenas da incomensurabilidade entre a intuição simples e os meios de que dispõe para exprimi-la." (*L'intuition philosophique,* Rev. mét. morale, 1911, p. 810.) Eis a supereminência na ordem psicológica. Na ordem metafísica, é algo análogo. Voltemos, agora, ao simbolismo, para experimentar o valor de nossa nova arma. O debate encontrava-se neste ponto: sob a ameaça de um dilema, procurávamos nos libertar replicando: há alguma coisa em Deus, que corresponde à pluralidade de nossas afirmações, mas nem por isto multiplicamos o ser divino, pois que uma simplicidade supereminente equivale (ultrapassando-a [40]) a uma multidão de perfeições subdivididas. Torna-se agora claro, depois das precedentes análises, que a resposta não é uma escapatória, mas simplesmente uma aplicação analógica da doutrina da supereminência, que vale para todas as ordens. [41] Assim, o ser por essência encerra em si tudo o que há de nobre na universalidade dos seres, não já em razão da composição, mas da perfeição. [42] Segue-se desta equivalência, que cada atributo divino subsiste em Deus, *como se fosse* realmente distinto dos outros. [43] Guardadas as devidas proporções, o mesmo se dá no que concerne à ação divina, donde atribuímos tal efeito a tal atributo e não a tal outro, em virtude de uma semelhança causal. [44] Certamente, inteligência e vontade divinas identificam-se entre si e com a natureza comum, todavia, como esses dois atributos subsistem em Deus não já virtual ou metafòricamente, senão formal e supereminentemente, cada um deles opera *como se fosse* solitário: "da essência divina dimana um ato enquanto a essência é sabedoria e um outro enquanto a essência é vontade." [45] Antropomorfismos! diriam os nominalistas. De modo algum. E', por identidade, o mesmo Deus que é bom, sábio, justo; mas aqui a palavra "mesmo" *equivale* realmente a uma multiplicidade criada, a alguém que seja bom e não sábio, justo, e não misericordioso; por conseguinte, Deus pode punir, como se nesse momento sòmente sua justiça agisse; não deixou de ser misericordio-

39) Outro meio — porém menos eficaz talvez — seria utilizar o que ensina R a v a i s s o n da função da síntese em filosofia. Em seu *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* e seu *Rapport sur la Philosophie en France au XIXe. siècle,* Ravaisson distingue duas maneiras, diversamente fecundas de filosofar; uma procede por análise, a outra por síntese. A análise decompõe as coisas em seus elementos, e, de decomposição em decomposição, tende a "um abismo de vácuo e de nulidade" (*Rapport* p. 258); seu termo natural é o nada: prova-o o exemplo do materialismo, como o do idealismo: o primeiro reduz tudo às mais elementares condições da existência física, que comportam o mínimo de realidade; o segundo tudo reduz às mais elementares condições lógicas, que possuem o mínimo de perfeição. A síntese, pelo contrário — que é a mesma filosofia — eleva-se, de composição em composição, e seu termo natural é o absoluto divino. "E' por uma operação sintética que, à vista de um fato, não o relacionamos simplesmente com um fato que precede; não o resolvemos, apenas em um fato mais geral e mais simples, mas prendemo-lo a sua verdadeira causa, isto é, à ação de uma perfeição superior." (Op. cit., p. 261.) Ora, nossa "supereminência" se encontra ao cabo de uma síntese deste gênero. Podemos comparar, para disto nos convencer, o Ser dos panteístas, com o Ser dos teólogos. Um é o resultado do que Ravaisson chamaria análise, é verdadeiramente "um abismo de vácuo e de nulidade", o indeterminado por carência; o outro é um abismo de fecundidade e de riqueza, plenitude total, à qual nos elevamos, não por dissolução, mas por concentração do pensamento.

40) *"Plus* est in Deo quam significatur per nomen" (*De Pot.* q. 9 a. 3 ad 2).

41) Assim, em I C. G. c. 31, S. Tomás cita três exemplos: 1.° a causalidade solar; 2.° a inteligência, em relação às faculdades sensitivas e às inteligências de ordem inferior; 3.° o poder do rei, em relação aos poderes subordinados. Cf. Cp. Th. c. 22.

42) I C. G. c. 54; cf. *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 3, onde se explana um tríplice aspecto de supereminência: universalidade, plenitude e unidade.

43) *I. Sent.* d. 2 q. 1 a. 5 ad 4; d. 6 q. 1 a. 3; d. 7 q. 1 a. 2. Podemos mesmo conhecer um atributo, sem conhecer explìcitamente o outro, p. ex., a onisciência, independentemente da onipotência (*Boet. Trin.* q. 1 a. 4 ad 10), a essência, independentemente da bondade (*I Sent.* d. 26 q. 1 a. 2; cf. IIIa. P. q. 3 a. 3). Do mesmo modo, dizemos que se pode pensar uma noção analógica, sem pensar explìcitamente em seus modos.

44) Ia. P. q. 45 a. 6 ad 3; *I Sent.* d. 6 a. 3; d. 31 q. 1 a. 2 ad 2; (apropriações); d. 38 q. 1 a. 1; d. 39 q. 1 a. 1; *III Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 ad 4; q. 2 a. 1 s. c. 3; *De Pot.* q. 3 a. 15 ad 6; q. 7 a. 4 ad 8, etc.

45) *I Sent.* d. 7 q. 1 a. 2 (cf. C a e t a n o, *In Iam.* q. 39 a. 1 ad 2m Scoti). Daí, a possibilidade de predicações contraditórias, porque inadequadas: *I Sent.* d. 33 q. 1 a. 4 ad 1; d. 34 q. 1 a. 1 ad 2; *De Pot.* q. 7 a. 1 ad 5; *Ia. P.* q. 39 a. 1 ad 2, etc.

http://www.obrascatolicas.com

so, mas não age como tal. Esta doutrina nenhuma dificuldade apresenta no domínio moral. Compreendemos muito bem que Pedro, ao celebrar a missa, o faz enquanto sacerdote, e não, enquanto suíço; se canta bem, não é nem enquanto padre ou suíço, mas enquanto artista. Tais distinções não multiplicam Pedro.[46] Do mesmo modo, em Deus, uma simplicidade dominadora sintetiza e exalça as perfeições, sem nada perderem da própria natureza, de sorte que subsistem unidas mais perfeitamente, mais formalmente, do que se existissem separadas em nós. "À multiplicidade dessas noções corresponde algo na realidade divina; não, de certo, uma real multiplicidade, porém uma perfeição que legitima a pluralidade de nossos conceitos."[47]

Sem dúvida, somos atraiçoados pela linguagem. Nenhuma expressão verbal, nenhuma imagem determinada poderá jamais fazer apreender, de modo preciso, o que conhecerá jamais fazer apreender, de modo preciso, o que conhecemos e o que não conhecemos.[48] Mas nosso desejo tão legítimo de apreender a Deus, nos impele a sacudir a tirania das palavras, para exprimirmos alguma coisa, apesar de tudo.

Percebo uma perfeição, mas não a contemplo a subsistir isolada em um mundo ideal; encontro-a encarnada em um sujeito. Uma primeira atitude se impõe: descobrir se tal inerência é ou não essencial à perfeição. Supondo que, graças à via negativa, eu tenha chegado a ultrapassar este primeiro limite, obtendo assim uma perfeição absoluta, analógica, resta ainda um segundo esforço a realizar. Todas as nossas idéias são determinadas, porquanto correspondem a uma realização particular: "o qualificativo "sábio", ao ser

46) Cf. *II Post. Ana.*, l. 19 (Vivès, p. 284): "Contingit id quod est causa et id cujus est causa, considerare secundum accidens: sicut musicus per accidens est causa domus cujus per se est causa ædificator..."

47) *I Sent.* d. 2 q 1 a. 3 q. 4. — Cf. J. A. S. Th., *Curs. Th.* t. I, disp. 4 a. 6 n. 13; Salm. tr. 3, disp. 2. Parece, pois, que a razão da multiplicação dos atributos não se tira apenas do fato de subirmos a Deus por uma multidão de criaturas (*De Pot.* q. 7 a. 6 ad 5; Ia. P. q. 14 a. 3; *Comp. th.* c. 24), mas também do fato de que nosso intelecto não pode representar adequadamente a essência divina: "Hoc quod in Deo est unum et simplex plurificatur in intellectu nostro etiam si *immediate* a Deo reciperet." *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 4; cf. Caj. *In Iam.* q. 13 a. 4 in resp. ad 3, e Capreol. i, d. 8 q. 4, ad arg. Henrici, I, pp. 410 ss.

48) De Munnynck, *L'Analogie métaphysique*, p. 145.

atribuído a um homem, circunscreve e abrange a perfeição significada." (Ia. P. q. 13 a. 5.) Deus, pelo contrário, é ilimitado; adaptar-lhe nossas idéias, tais quais, equivaleria, necessàriamente, a desagregar a unidade absoluta: "a divina essência é algo incircunscrito... de modo algum pode ser representado por um conceito criado porquanto este tem um conteúdo determinado: sabedoria, potência, ser, etc." (Ia. P. q. 12 a. 2.) Qual necessidade sempre mais constrangente, parece impor-se-nos a escolha entre o simbolismo e o antropomorfismo, sem opção possível por uma solução de justo meio.

Não haverá, realmente, uma saída?

Caetano escreve: "não se deve crer que a sabedoria esteja em Deus como ralidade própria e formal; o que existe pròpriamente é uma perfeição suprema — a deidade — comum, por supereminência formal, aos atributos de justiça, bondade, potência, etc." (In Iam. P. q. 13 a. 5.) Vem a significar que, depois de todas as eliminações da "via remotionis" nos terem descoberto uma perfeição analógica pura, é mister *ainda* uma *negação*[49] suprema para desvanecer os últimos limites, para elevar a perfeição ao infinito, e identificá-la com todas as outras.

Destarte, evitamos, sem dúvida alguma, o antropomorfismo. Mas o simbolismo? Ensina Caetano (l. c.): "Quando digo que Deus é sábio, este predicado significa uma sabedoria que é formalmente idêntica à justiça, etc., ou por melhor dizer, não significa a sabedoria mas uma realidade que contém, supereminentemente, a sabedoria" — não está claro que, em tal altíssima realidade, todas as perfeições vão neutralizar-se, esfumar-se, fundir-se, indistintas, numa espécie de névoa luminosa? Não mais seria a supereminência-formal, senão simplesmente a supereminência-virtual. Numa fórmula concisa, explica-nos o P. Le Rohellec a diferença: "Em se tratando de perfeições puras, juntamos os adjetivos "formal e eminente" para expressar que a *própria* forma ou natureza se encontra em Deus embora sob modo mais elevado. Pelo contrário, o adjetivo "eminente", atri-

49) Ao passo que, na via de remoção, a negação cai sobre a imperfeição, na via de eminência, ela recai sobre a própria perfeição, para dilatá-la, sublimá-la.

11*

http://www.obrascatolicas.com

buído às perfeições mistas, designa não apenas modo mais elevado, senão forma ou natureza totalmente diversa" (*art. cit.* p. 696). Aceitar a "supereminência-virtual" seria nem mais nem menos acolher estas doutrinas de ininteligibilidade radical, que não cansamos de perseguir. Afirmar que Deus é "ser", não sòmente "de modo mais sublime", senão "em virtude duma perfeição de todo diversa", não será conceder em termos velados que esta "perfeição" exula do ser, e por conseguinte, que Deus *está fora* do ser? Inevitàvelmente, voltam todas as dificuldades, apresentadas há pouco contra Maimônides. Nada mais se explica; a contradição instalou-se no seio mesmo do real, e a inteligência naufraga no vácuo. Escapa-se a tamanho desastre, admitindo a "supereminência-formal", e já é muito saber que se *deve* admitir — pois resulta de raciocínios evidentes — mesmo que não percebamos claramente a solução a dar a todas as dificuldades. Estas são, em suma, análogas às que sugere o problema da criação. Temos dificuldade em entender como a multiplicidade dos seres saiu da indivisa Unidade; inversamente, ao regressar pela inteligência ao Primeiro Princípio, não compreendemos bem como pode a multiplicidade de nossos conceitos significar a divina Simplicidade, com suficiente verdade, sem fragmentá-la. (Cf. Ia. P. q. 13 a. 4.).

Em todo caso, três pontos acham-se fora de dúvida:

1.° não devemos, por preço algum, sair do ser;

2.° uma perfeição pura deve poder realizar-se ao Infinito, sem perder a razão formal, porquanto pertence à essência de uma realidade analógica, poder existir segundo modos profundamente diversos, portanto, nos pontos extremos do real, conservando uma unidade mais perfeita;

3.° não há desarticulação da essência divina, porque, ao se tornarem subsistentes, as perfeições tendem a identificar-se: é a compenetração dos atributos, de que devemos dizer algumas palavras.

Há um duplo infinito: um é unívoco, quantitativo, o outro, análogo, metafísico; o primeiro encontra-se ao cabo da "via augmenti"; o segundo, ao fim da "via eminentiæ". Uma perfeição pode ser infinita em sua linha, a qual é finita no ser [50]; o contrário, porém, é impossível; ora, certo

[50]) Caetano, *In de Ente et Ess.* q. XIII, p. 178.

número de perfeições goza de um privilégio precioso; o ser penetra-lhes, de parte a parte, o conceito próprio; suponhamos, agora, esta perfeição levada ao infinito em sua linha própria; teremos igualmente, de modo implícito, o infinito na linha do ser. [51] Por outras palavras, uma perfeição mista, infinita em *sua linha* (p. e. uma quantidade ou uma qualidade infinitas) seria limitada do ponto de vista ontológico, pois que não seria infinita simplesmente, mas apenas em sua ordem. Pelo contrário, uma perfeição *simples* liga-se diretamente ao ser, é um modo seu; donde não podemos elevá-la ao infinito, em sua linha própria, sem ao mesmo tempo levá-la ao infinito na ordem do ser; pelo fato mesmo, ela envolverá (implìcitamente "quoad nos", por identidade "quoad se") a essência de todas as outras perfeições simples; será a plenitude total. Assim a sabedoria *infinita* não implica sòmente um máximo em sua classe, mas perde os limites, que lhe eram próprios enquanto tal qualidade, isto é, sabedoria, para tornar-se substância, bondade, justiça, etc., o que não se verifica nas perfeições mistas, porque um número infinito, ou uma cor infinita não sairiam de suas respectivas categorias e, por conseguinte, permaneceriam limitadas ontològicamente.

Estas considerações ajudam-nos talvez a penetrar mais profundamente a questão das relações entre a pluralidade dos atributos e a simplicidade divina. Assim como a idéia analógica do ser exprime confusamente todos os seus modos, que têm, entretanto, cada qual seu conceito próprio, assim também a divindade contém — "quoad se" por identidade, e formalmente; "quoad nos", confusa e virtualmente, — todos os atributos: ela é, pois, perfeitamente una em si, embora sua idéia em nós não o seja. Recìprocamente, como as noções de substância e de acidente, de verdade e de bondade, embora diversas, se unem na noção de ser, implicam-se e se definem mùtuamente, assim, guardadas as devidas proporções, a razão formal de ciência, e a razão formal de bondade, são sublimadas à noção formal de uma ordem superior: a noção própria da divindade, e destarte tornam-se *uma só* noção formal que contém ambas super-

[51]) Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, n. 56.

http://www.obrascatolicas.com

eminentemente, não de um modo virtual, senão formalmente. Vislumbramos desde então que as perfeições múltiplas, assim super-reveladas, mùtuamente se exigem e se compenetram. Pudéssemos esgotar a compreensão de uma delas, aí descobriríamos todas as outras. Em todo caso, o que claramente vemos é que todos os atributos devem identificar-se entre si, dado que entre eles nenhuma oposição se revela. (Cf. *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 5 ad 4.) E', pois, com razão que atribuímos o simbolismo de Maimônides a uma confusão antropomórfica entre o modo de conceber e a realidade concebida: do fato de serem múltiplas nossas idéias sobre Deus, concluía ele que impomos a Deus a debilidade de nosso pensamento.[52] O rabino espanhol desconheceu, portanto, a doutrina da supereminência do ser divino. A mesma censura foi feita a Escoto, porque pôs entre os atributos sua distinção formal "ex natura rei". "Desconhece, dizia Caetano (In Iam. P. q. 39 a. 1), a supereminência formal de Deus, pois a desarticula formalmente." Parece haver aqui um resquício de antropomorfismo: a distinção, que provém da fraqueza do pensamento, dir-se-ia que tentam realizá-la em Deus, e como não vemos claramente de que maneira os atributos se identificam sem se destruírem, somos levados a confundir a supereminência formal com um aglomerado. Posso, sem dúvida, imaginar perfeições, que se vão ampliando na mesma linha. Ao extremo, terei uma noção "infinita", cujo conceito será unívoco ao da noção finita, pela simples razão de que este "infinito" é como que baseado sobre a perfeição finita; ele não a modifica intrìnsecamente. Ora, diferindo formalmente as perfeições finitas, nenhum motivo há de se identificarem, por se terem disfarçado em noções infinitas. Chegar-se-ia assim a multiplicar as realidades em Deus, a pôr atributos formalmente distintos na essência divina, como queriam os teólogos árabes e judeus, tão severamente repreendidos por Avicena, Averróis e Maimônides. Ou, no caso de a fé livrar-nos de tal excesso, realizaríamos um trabalho de teólogos mosaístas, recompondo a divindade com uma série de fragmentos justapostos: a idéia de infinito faria o papel de cimento: ligaria materiais disparatados, ou, se preferirmos, seria uma chave a reunir perfeições, em si finitas. Pelo contrário, admitida a analogia, resulta que uma simplicidade supereminente não deva ser concebida a modo de um aglomerado, mas como uma espécie de condensação, uma plenitude sintética, no máximo da intensidade. Não é de admirar então se, inteligências ínfimas, devemos analisar, esmiuçar e subdividir o que é simples em si; justamente por ser totalmente simples, é tão fecundo que o podemos encarar sob infinitos aspectos.[53] A multiplicidade dos atributos essenciais não só não destrói a simplicidade divina como a demonstra, contanto não se confunda a unidade supereminente, que é indivisível por excesso, com a unidade matemática, que é indivisível por carência. Maimônides imaginou-se a simplicidade divina como um vácuo, S. Tomás concebeu-a como uma Plenitude.

Pseudo-antinomias simbolistas.[54] — As contradições, que nossos adversários descobrem em nossa doutrina sobre Deus, provêm, como tantas vezes temos afirmado, do fato de desprezarem eles o método de analogia. Segundo os diversos aspectos deste método, diversas são as deficiências, e diversos os erros que delas promanam. Donde a possibilidade de estabelecer uma lista de "pecados capitais" dos simbolistas. Mais frequentemente, salta-se de pés juntos sobre a via de remoção; daí resulta uma idéia que, por insuficientemente depurada, parece incompatível com a Suprema Perfeição. Neste caso, a contradição não é imaginária, antes é realíssima; porém, o pensador colocou-a em Deus porque raciocinou de modo antropomórfico. O conceito não há de ser negado, mas sim purificado.

Exemplo notável desse antropomorfismo simbolista nos é fornecido por uma questão agitadíssima na Idade Média[55]: "Se Deus conhece os seres individuais". Negavam alguns, pretendendo, no dizer de S. Tomás, nivelar a inteligência

52) *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3; *De Pot.* q. 7 a. 6 ad 6. Concebemos a Deus "divisim", mas não "divisum". *IIIa. P.* q. 3 a. 3.

53) *De Ver.* q. 3 a. 2 ad 3; *Ia. P.* q. 13 a. 4 ad 3; *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 ad 1-6.

54) Contentamo-nos aqui com indicações gerais. No decurso deste trabalho teremos ocasião de resolver várias antinomias particulares. Aliás, as dificuldades puramente filosóficas exulam de nosso plano. Bastará remeter o leitor à bela obra do P. Garrigou-Lagrange. Cf. Bittremieux, pp, 153-173.

55) Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*², I, p. 111, nota; II, pp. 7, 9, 11, 16, 177.

http://www.obrascatolicas.com

divina com a *inteligência humana* (*De Ver.* q. 2 a. 5; *I Sent.* d. 36 q. 1 a. 1); não conseguiam imaginar como poderia Deus apreender a matéria, pois não chegamos a compreendê-la nós (*De Ver.* q. 2 a. 5, obj. I, 3, 4, etc., et in corp.; cf. Ia. P. q. 14 a. 11, obj. I); outros — como outrora Plotino — haviam negado toda ciência em Deus, por isso que o conhecimento implica essencialmente uma dualidade.

S. Alberto Magno julgou severamente tal simbolismo: "Negar que Deus conheça a individualidade dos seres é ignorância completa, pois supõe que a ciência divina obedece às mesmas condições que a ciência humana." E após ter mostrado o quanto esta atitude ocultava de antropomorfismo, Alberto conclui: "alguns, assimilando sofìsticamente a ciência de Deus à ciência do homem, não entendem a doutrina dos filósofos." [56]

Outra série de pseudo-antinomias provém de recusarem caminhar pela via de excelência. Sabemos, com efeito, que uma realidade supereminente pode tornar-se sujeito de proposições contraditórias sòmente ao ser desarticulada em conceitos inadequados, que distinguem múltiplos aspectos em uma perfeição única; e então uma afirmação, verdadeira sob certo ângulo, torna-se falsa, sob outro. O simbolista exagera esta oposição a ponto de não conseguir dominá-la, e conclui, com Hamilton ou Mansel, que a idéia do absoluto é contraditória. Quão inaceitável seja a solução, aparece, apenas adquirimos a idéia de supereminência analógica, contendo, em estado indiviso, as múltiplas perfeições que nossa inteligência separa, por não conseguir abranger o ser de Deus [57]; mal adquirimos tal idéia, digo, podemos, por um esforço do espírito, ultrapassar, de certo modo, os limites do nosso pensamento. Não sòmente percebemos ser a contradição fictícia, mas ainda adivinhamos em que direção deve se encontrar a solução, já que chegamos a conceber a possibilidade da identificação de várias noções analógicas, em uma realidade de ordem superior.

56) Alb. Magn. *De quindecim problematibus* (ed. Mandonnet, op. cit. II, p. 47).

57) *De Ver.* q. 2 a. 1 ad 3: "Intellectus noster totum Deum intelligere potest (pois Deus é indivisível), sed non totaliter, etc." Cf. *Comp. th.* c. 106.

Bem sei que o simbolismo vê nesta atitude uma escapatória; prova que ele jamais consegue livrar-se das idéias unívocas; eis por que, do fato de modificarmos todos os conceitos criados, para aplicá-los a Deus — de sorte que nenhum tem valor, idêntico nos dois domínios — conclui o adversário, que todo sentido inteligível se esvaneceu, e que nos movemos entre entidades verbais [58]; ele não pode descobrir, na doutrina de analogia, outra coisa senão um "effugium ignorantiæ". Haveria, realmente escapatória, não insistíssemos nós, como o simbolista, na parte de equívoco que toda analogia encerra: *"simpliciter diversum"*. Na verdade, não nos contentamos de demonstrar, contra o antropomorfista, que nosso pensamento é inadequado; acrescentamos imediatamente o *"secundum quid idem"*; mostramos que nos revela alguma coisa sobre Deus, e, sobretudo, — aduzindo razões positivas — fazemos cessar a contradição.

O simbolismo sentencia: fechai os olhos! A analogia responde: olhai melhor!

O simbolismo é uma escapatória. — Solução libertadora, assim foi chamado o simbolismo de Maimônides. [59] De todo, solução ilusória. O intuito, declarado pelo próprio rabino, era pacificar o conflito que opunha, na alma do israelita piedoso e douto, a fé à razão. Ora, neste sistema, os problemas não desaparecem: permanecem intactos, apenas recusa-se deles tomar conhecimento, nada mais. As dificuldades que atormentam um pintor de gênio, não as conhece um

58) Um exemplo notável nos é fornecido por Espinoza, em sua *Ética* (I, prop. 17, aschol.): "Porro (ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam) si ad æternam Dei essentiam intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est quam quod vulgo volent homines. Nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent a nostro intellectu et voluntate toto cælo differre deberent, neque in ulla re præterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis signum cæleste, et canis animal latrans. Quod sic demonstrabo: ... res quæ et essentiæ et existentiæ alicujus effectus est causa, a tali effectu differre debet tam ratione essentiæ quam ratione exsistentiæ. Atqui Dei intellectus est et essentiæ et existentiæ nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus... a nostro intellectu tam ratione essentiæ quam ratione exsistentiæ *differt*, nec *in ulla* re præterquam in nomine cum eo convenire potest." Por outras palavras: quando uma noção não se realiza unìvocamente em dois seres cabe equívoco puro.

59) A. Grünfeld, *Die Lehre vom göttl. Wille b. d. jüd. Religionsphilosophen d. Mittelalters*, Münster, 1909, p. 76: "erlösende Lösung".

http://www.obrascatolicas.com

cego. Toda vez que um texto da Escritura torna-se importuno, Maimônides apresenta a panacéia do alegorismo; toda vez que parece surgir uma contradição entre as exigências do dogma e as normas do aristotelismo, declara-nos, a modo de consolação: "Deus é um X; tranquilizai-vos!"

Tratando da ciência divina, S. Tomás pôs, perfeitamente, em relevo esta deficiência do simbolismo: "outros, como Rabi Moisés, disseram que Deus conhece perfeitamente a individualidade dos seres, e resolvem todas as dificuldades em contrário, dizendo que reina equivocidade entre as ciências divina e humana, donde não podemos argumentar de nossa ciência para a de Deus... E' verdade, mas *não basta.* Embora nossa ciência seja diversa da ciência divina, todavia por uma chegamos de qualquer maneira ao conhecimento da outra. Logo não há equivocidade, mas antes analogia. Devemos, pois, explanar *em que* nossa ciência imita a ciência divina, *em que* difere, e assim resolver os argumentos adversos." [60]

Certamente, a solução de Maimônides é mais fácil. Que me conste, porém, não constitui a facilidade um critério filosófico. Mais fácil, sem dúvida, é a atitude de W. James, que, depois de ter rabiscado "centenas de folhas de papel" em seus esforços para resolver as antinomias, decidiu, uma bela manhã, abandonar a lógica, "claramente, francamente e irrevogàvelmente" [61], para se tornar semelhante a uma criancinha; e desde então — oh! milagre! — todas as dificuldades desapareceram; — provàvelmente, como desaparecem para aquele que dorme ou é alienado. Mais fácil também — muito mais — a atitude de Mansel que não traçou os "Limits of Religious thought", senão para lançar de si a dogmática; mais fácil, enfim, a atitude dos modernistas, que alegremente alijam toda dialética, para confiar em não sei que intuição ou instinto. Mais fácil, sim; mas será mais filosófica também? Para um tomista, a solução consistirá sempre em uma doutrina de justo meio — não um ecletismo infra-racional, mas uma síntese dominadora — que não suprimirá nenhum dos termos em presença — nem fideísmo, nem racionalismo. Porventura não ultrapassa o análogo — ao mesmo tempo que os une — unívoco e equívoco?

60) *I Sent.* d. 36 q. 1 a. 1. — Se não nos enganamos, poderiam as mesmas observações aplicar-se ao trabalho de Miquel Vilatimò, *Abusos de la imaginaciô i de l'antropomorfisme en Teodicea* (*Misc. Tomista.* Barcelona, 1924, pp. 216-231).

61) *A pluralistic Universe*, p. 212.

Há um princípio, que cumpre ter sempre presente ao espírito, nestas matérias; *toda dificuldade que não é uma contradição flagrante, não é uma dificuldade, quando se trata de Deus.* Verifica-se este princípio quer da ação divina, quer do conhecimento que temos de Deus: aqui, a contradição patente é o único limite que se impõe a nós.

Mas há, precisamente, antinomias insolúveis, pretendem os simbolistas. — Não será uma afirmação demais dogmática para relativistas? Sobre tantos pontos, vemos mais longe que nossos antepassados. Como Aristóteles resolveu a antinomia do movimento, e S. Tomás, a da criação, por que não resolveríamos, algum dia, as antinomias multiplicadas por Kant e seus continuadores? O progresso do espírito consiste em atacar de frente as dificuldades, e não em fugi-las. Se verdadeiramente uma contradição nos aparece em alguma passagem da teologia, não nos apressemos em sacrificar ao Moloque denominado Incognoscível, mas voltemos tranquilamente ao método de analogia; talvez tenhamos passado depressa de mais pela via de remoção ou da eminência; talvez seja o problema de uma ordem tão elevada que o fulgor de sua evidência nos ofusque; mesmo neste caso, entretanto, a analogia será de utilidade, porque mostrará o caminho, e fará entrever a solução.

O simbolismo representa a inércia indolente e pusilânime; a analogia é movimento e vida.

O tomismo não é antropomórfico. — Nunzio Signoriello, cuja memória nos é cara, porque ele entreviu a aurora da renascença tomista, escreveu erudita e ampla apologia, para desculpar S. Tomás da censura de antropomorfismo. [62] Intenção, sem dúvida louvável, mas que não exigia, talvez, despendesse tamanho esforço, porque é coisa pacífica para todos os espíritos não prevenidos; quanto aos outros, como desenganá-los? O horror de S. Tomás pelo antropomorfismo se manifesta em frases como esta: "Conhecemos

62) *S. Tommaso e l'antropomorfismo* (*La scienza e la fede,* 4.ª serie, t. 41, 1886), pp. 102-112; 117-185; t. 42, pp. 378-401; t. 44, pp. 274-293; 5.ª série, t. 2, pp. 9-26; t. 3, pp. 179-195.

http://www.obrascatolicas.com

a Deus *sòmente* quando o acreditamos acima de tudo quanto o homem pode cogitar." [63]

O que, porém, certos tomistas contemporâneos, talvez, não observassem suficientemente — levados pelo desejo apressado de combater o modernismo — é que S. Tomás mostra-se menos hostil aos simbolistas do que aos antropomorfistas; aqueles erram apenas por deter-se a meio caminho: tímidos demais, não ousam sair da caverna, e adiantarem-se para a plena luz. Tal foi Mainônides, que admitiu a causalidade, a remoção, a metáfora, mas não ousou confiar o espírito à analogia de proporcionalidade própria, única plenamente libertadora. Isto explica por que, em certas passagens, S. Tomás, tão cioso de equidade, censura ao simbolismo ser incompleto — verdade parcial — antes que radicalmente falso [64], ao passo que proclama o antropomorfismo "inteiramente errôneo e absurdo." [65] Compreendemos agora por que motivo S. Tomás critica relativamente poucas vezes o simbolismo, repetindo, ao contrário, incansàvelmente, como um estribilho, o filosofema: "nada se diz unìvocamente de Deus e das criaturas." Enfim, pretendendo os simbolistas que ùnicamente esta doutrina salvaguarda a Transcendência divina, claro é que, se destruirmos tal pretensão, se mostrarmos que a analogia está diametralmente oposta à univocidade, as doutrinas de equivocidade pura perderão todo ponto de apoio, e teremos não só destruído um erro, como ainda encontrado o meio de substituí-lo.

Aliás, depois do que dissemos no capítulo precedente, e do que acrescentaremos sobre a natureza do conhecimento analógico, resultará que podemos afirmar, em certo sentido, que não apreendemos Deus diretamente através das criaturas (infra: Conclusão). Donde assacar antropomorfismo à doutrina tomista não tem sentido algum.

S. Tomás terá sido agnóstico? — Preocupações extrínsecas ao tomismo levaram certos intérpretes a deformar o pensamento do Mestre, para incliná-lo no sentido de um simbolismo mais ou menos radical. Aludimos a alguns trabalhos do P. Sertillanges [66], a certas páginas de Durantel [67], a um artigo de Desbuts. [68] Nestes últimos, a influência de Laberthonnière é evidente. Ao contrário, é completamente sem razão que alguns pretenderam descobrir no P. Sertillanges ligações ou simpatias modernistas. Porquanto foi precisamente para *refutar* o modernismo e destruir o agnosticismo, que Sertillanges construiu sua teoria. Como, de todos os lados, atiravam ao dogma cristão a pecha de antropomorfismo, o douto dominicano quis vindicá-lo, pondo em pleno relevo a Transcendência divina. Por infelicidade, à força de insistir sobre o "eminenter", talvez tenha ele deixado por demais na sombra o "formaliter".

O grande talento do P. Sertillanges, a autoridade que lhe cabe, as discussões que sua interpretação suscitou, nos constrangem a dizer por que não podemos aceitar esta exegese de S. Tomás. E' a contragosto, aliás, que enveredamos pelo caminho da crítica: aristocrata da inteligência, um dos príncipes do neo-tomismo, quem não admiraria o P. Sertillanges?

Descobre-nos o autor suas origens psicológicas, ao dizer que sua opinião difere da de Maimônides "ùnicamente quanto ao modo de falar." (1.º *artig. cit.* I, p. 64.) De fato, *Agnosticisme ou Anthropomorphisme* se nos oferece, às vezes, como um fragmento do "Guia dos perplexos", em estilo rutilante. Os dois filósofos acham-se obcecados pela idéia da

63) Textos paralelos: I C. G. c. 5; c. 14; III C. G. c. 49; *De Ver.* q. 2 a. 1 ad 9; *De Pot.* q. 7 a. 5 ad 4; *Boet. Trin.* q. 1 a. 2 ad 1; *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 ad 4; *Div. Nom.* c. 1., l. 3 (Vivès, p. 392); c. 2, l. 4 (p. 411); c. 7, l. 4, in fine; c. 13 l. 3 (p. 579), etc.

64) *I Sent.* q. 1 a. 1: "istud quamvis sit verum, tamen oportet aliquid *plus* dicere..."; d. 35 q. 1 a. 1 ad 2: "hoc non videtur *sufficiens*"; d. 2 q. 1 a. 3 ad 4: "quodammodo verum dixerunt et quodammodo non"; *De Pot.* q. 9 a. 7: "quamvis hoc non sit usquequaque verum"; *De Ver.* q. 2 a. 1: "quamvis hoc possit esse *aliqua* ratio veritatis... non tamen potest esse *tota* ratio veritatis."

65) *De Ver.* q. 2 a. 1, portanto, na mesma passagem em que o simbolismo é julgado mais benignamente.

66) *Agnosticisme ou antropomorphisme?* (*Rev. de phil.*, 1906, I, pp. 126-165; II, pp. 157-181); *La connaissance de Dieu* (ib. II, pp. 614-625); *Réponse à M. Gardair* (ib., 1907, I, pp. 107-108). — Cf. Gardair, *L'être divin* (ib. 1906, I, pp. 599-626); *La connaissance de Dieu* (ib. II, pp. 445-470); *La transcendance de Dieu* (ib. 1906, I, pp. 93-106). — As principais páginas do artigo do P. S. foram reunidas em uma pequena brochura, sob o título: *Agnosticisme ou Anthropomorphisme?* Paris, Bloud, 1908.

67) *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1918, pp. 72-88.

68) *La notion d'analogie d'après saint Thomas* (*Ann. phil. chrét.* 1906, t. 157, pp. 377-386).

http://www.obrascatolicas.com

Transcendência de Deus, ao mesmo tempo que uma noção inexata da transcendência do ser [69] lhes impede de perceber, plenamente, a diferença radical que separa perfeições mistas e perfeições puras: no fundo, admitem apenas entre elas uma diferença acidental (l. c., I, p. 150). Tanto um como outro, partindo de uma noção insuficiente da supereminência, imaginam sempre que um atributo essencial fragmenta o Uno, circunscreve o Infinito, define o Inefável. Ambos enfim colocam-se em um ponto de vista exclusivamente *lógico* e *psicológico*. Toda sua crítica dos nomes divinos é excelente, se a restringirmos ao "modus significandi". Então, será perfeitamente exato dizer, como o faz Sertillanges, que todos os nossos conceitos se rompem quando pensamos em Deus. Mas é claro também que esta doutrina negativa exige um complemento positivo.

De outro lado, Maimônides e Sertillanges são crentes — cumpre-lhes, portanto, assegurar um mínimo de valor ao conhecimento religioso — daí, a forma que lhes revestem os argumentos, e sobretudo, as conclusões: uma Fonte, nomes de funções, negações. O P. Sertillanges resume em três pontos nossa ciência sobre Deus:

"Tese: *Conhecemos a Deus;* sem dúvida, pois que devemos dEle viver.

Antítese: *Não conhecemos a Deus,* sem dúvida, pois que Ele deve ser o infinito.

Síntese: *Conhecemo-lo, sem o conhecer;* conhecemos que não o conhecemos... Tudo o que dizemos, exprime apenas nossas relações e as relações de todas as coisas com Ele." (1.° art. cit. II, p. 158; cf. I, p. 146, p. 163.)

Aludi a uma concepção inexata das perfeições transcendentais. Com efeito, espantamo-nos, ao ler Sertillanges, de verificar que, para ele, o *ser* é um gênero, uma categoria (1.° *art. cit.* II, p. 165; 2.° *art.* p. 616); que, fora das categorias, não se pode nem falar, nem pensar, nem conhecer. (1.° *art.* II, p. 166.) Equivale a manter que não há "transcendentais" (e, por conseguinte, não há verdadeira analogia

69) E' quase inútil lembrar que o termo "transcendência" é tomado aqui em dois sentidos diferentes: sentido teológico ("excelência" de Deus), e sentido ontológico (propriedade analógica do ser).

metafísica). Assim sendo, torna-se claro que Deus *está fora* do ser (l. c.) que a "proposição: Deus é, é verdadeira, por conseguinte, afirma Deus. Mas onde o afirma? Dentro do ser? Não; dentro do mistério." (2.° *art.* p. 618.) Consequentemente, admitir atributos essenciais seria lançar Deus às categorias (l. c. p. 620), empresa blasfematória. (1.° *art.* II, p. 165.) Daí, a conclusão de que não há grande diferença entre as perfeições puras e as metáforas: "no fundo, os dois casos são semelhantes" [70] e assim, nossos modos de falar, ainda os mais depurados em aparência, *não são,* no fundo, *menos* faltosos que os antropomorfismos mais grosseiros. (1.° *art.* I, p. 150.) Para tudo dizer, em uma palavra, só conhecemos a Deus, por denominações extrínsecas.

Não me demorarei em refutar o que me parece uma deformação da doutrina tomista, e nem, sobretudo, a acumular textos. Como diz o P. Sertillanges, com sua acostumada poesia: "sempre encontramos textos em favor de uma idéia preconcebida, assim como em uma velha parede, ou nas nuvens, vemos as figuras de que está cheio nosso cérebro, e que nós mesmos aí projetamos" (*art.* 2.°, p. 616). Sejam, por exemplo, duas passagens de S. Tomás, que se seguem imediatamente: as respostas 9 e 10 do *De Ver.* q. 2 a. 1. Sertillanges se atira à primeira, Gardair à segunda, sem procurarem nenhum dos dois efetuar a síntese. E', entretanto, indispensável, sob pena de deturpar por completo o pensamento do Mestre. Nada mais fácil do que fazer, em S. Tomás, ampla messe de textos "agnósticos", e outra, não menor, de textos "antropomórficos". Ao considerá-los isoladamente, chegaremos, fatalmente, a um dos erros seguintes: ou diremos que os textos "agnósticos" são apenas um simples tributo pago ao neo-platonismo de Dionísio — que para S. Tomás era o próprio eco de S. Paulo — sendo o tomismo autêntico representado pelos textos "antropomórficos"; ou inversamente adiantaremos que S. Tomás era, no fundo, neoplatônico, mas que se viu obrigado sacrificar ao antropo-

70) *1.° artigo* II, p. 172. Sertillanges apresenta como referências, dois textos bem conhecidos de S. Tomás: *I Sent.* d. 34 q. 3 ad 2; *IV Sent.* d. 45 q. 1 a. 1 ad 2, que apenas provam ser a metáfora uma das *espécies* de proporcionalidade, nada mais. S. Tomás cuidou de afastar o metaforismo em termos mui claros: *De Ver.* q. 2 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 5, etc.

http://www.obrascatolicas.com

morfismo, indispensável a toda religião. Se nos colocamos, porém, em um ponto de vista sintético e dominador, veremos que estas duas séries de textos não se excluem, que estas pretensas oposições, estas perpétuas "oscilações" [71] que caracterizam o pensamento tomista se fundem em uma concepção unitária e superior.

Não refutaremos nem Sertillanges, nem Gardair; apresentaremos esta simples observação: o presente trabalho é, afinal de contas, apenas um esforço — modesto sem dúvida, porém perseverante — para pôr em valor a *ordem extra-predicamental*. Não para demonstrar. Simplesmente, colocar o espírito em face de sua mais profunda atividade, para que lhe meça o seu alcance. Sim, ou não, pensamos o transcendental? Se negamos, tudo se resolve numa imensa logomaquia, num "psitacismo sagrado", como dizia Le Roy. (*Dogme et Critique*, p. 132.) Se afirmamos, as objeções que se nos opõe seriam, talvez, apenas um tecido de quimeras.

Por vezes — pois encontram-se nele curiosas oscilações — o P. Sertillanges parece raciocinar como segue: a universal indigência exige uma Fonte, a que não podemos manifestamente atribuir a indigência, sob pena de não mais saber o que dizemos, pois aceitaríamos então que a Fonte invocada por nós fosse por nós mesmos estancada. (1.º *art.* II, p. 160.) Mas que é esta Fonte, à qual atribuímos "toda plenitude"? (l. c. p. 164). E' um X, um inacessível. — Inconsequência, retrucaremos. Se nos é lícito dizer que a Fonte existe, e que é toda Plenitude, por um semelhante raciocínio lograremos afirmar que ela é *formalmente* boa, poderosa, sábia, etc. Se não o podemos, também não será mais possível pretender que ela é Fonte, nem mesmo que é. Eis por que, em outras passagens, nosso autor, levado por uma lógica imanente, chega mesmo a dizer que na proposição "Deus é"

71) Esta "oscilação" é bem indicada na sequência das respostas, aduzidas há pouco, de *De Ver.* q. 2 a. 11. Eis aqui ad 9: "quidquid intellectus noster de Deo concipit est deficiens a repræsentatione ejus, et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet, et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo." Acercamo-nos do agnosticismo. Mas vejamos ad 10: "Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, *non quin* aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repræsentet, sed quia nulla eum repræsentat perfecte."

o verbo exprime apenas um nexo mental, empregado aliás da mesma forma, para afirmar o não-ser. [72] — Uma discussão de textos, para terminar. O P. Sertillanges cita, em favor de sua opinião *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 3. Nesta passagem S. Tomás, após haver comparado as opiniões de Avicena e Maimônides, com as de Dionísio e Anselmo, conclui: "Estas opiniões, se bem diversas em aparência, não se opõem todavia ao considerarmos-lhes os fundamentos." O texto é difícil; afigura-se-nos, porém, que a verdadeira interpretação, sugerida pelo contexto, seja a seguinte: S. Tomás, sempre conciliador, quis dar um "satisfecit" a todos. Maimônides tem razão de afirmar os atributos negativos e os nomes de funções, como Anselmo, de exigir atributos essenciais. Por outras palavras, estas doutrinas se completam mais, do que se excluem; ora, precisamente, e duas doutrinas que se *completam*, não se pode pretender, como parece querer Sertillanges (I, pp. 164-165) que difiram "ùnicamente quanto ao modo de falar."

Interprete-se como quiser este texto da mocidade, não resta dúvida que S. Tomás amadurecido julgou muito mais severamente a Maimônides (v. g. *De Pot.* q. 7 a. 5; q. 9 a. 7; I C. G. c. 31; Ia. P. q. 13 a. 2 etc.); ora, é evidente que um bom intérprete deve apegar-se ao último pensamento do Mestre. [73].

Agnóstico? Antropomorfista? S. Tomás não é nem um nem outro. A própria diversidade e oposição das críticas e

72) L. c., p. 162 ss. Em sua tradução francesa da "Suma" (*Dieu*, II, p. 379), o R. P. remete ao folheto "Agnosticisme ou Anthropomorphisme?" e acrescenta: "tomamos a peito advertir que certas divergências de pontos de vista entre tomistas sobre esta questão são, conforme nosso modo de ver, apenas verbais. Cada um se exprime como pode; cumpre, porém, não se apressar em crer que o colega difira de vós, quando talvez tenha ele apenas encarado a questão sob outro ponto de vista." — Concordo que acoimem a presente discussão de "verbalismo" contanto concedam que nesta matéria o poder de expressão do P. Sertillanges traiu-o por completo. (Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, pp. 520-568, nota.)

73) Já vimos que o P. Descoqs pretende que o agnosticismo seria a consequência inelutável da chamada concepção "caetanista" da analogia. (*Inst. met. gen.* p. 278, ss.) Entretanto, um juiz pouco suspeito, o P. Chossat, havia declarado — depois de citar Caetano e João de Santo Tomás —: "E' sem razão que se procuraria comprometer a antiga escola dominicana, mesmo bañesiana, apresentando-a como favorável ao agnosticismo." (*Dic. apol.* I, col. 45.)

http://www.obrascatolicas.com

das interpretações errôneas mostram, melhor do que qualquer outra apologia, qual a posição de justo meio que o grande doutor soube tomar e manter com firmeza, mas também com uma subtileza e um senso das transposições, que nos desconcertam.

3.º INEFABILIDADE E TRANSCENDÊNCIA.

Inefabilidade absoluta. — E' certamente inútil demorarmo-nos longamente em demonstrar a inanidade do antropomorfismo verbal. Se Deus escapa a toda concepção de nossa inteligência [74], se nossos pensamentos tímidos e inadequados já não conseguem circunscrever esta essência supereminente, salta aos olhos, então, que a perfeição da natureza divina ultrapassa de todos os modos o que nossas palavras podem significar. (Ia. P. q. 28 a. 2 ad 3.) Nela há mais realidade do que os nomes significam (*De Pot.* q. 9 a. 3 ad 2; *De Ver.* q. 23 a. 3), nossas palavras são inadequadas; "como vemos imperfeitamente, assim falamos deficientemente" (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 4, q. 5 ad 1) — nossa língua não consegue exprimir o divino. (*I Sent.* d. 10, q. 1 a. 4 ad 1.) Gregório de Nazianzo afirma: *to Theion akatonomáston* (*Orat.* XXX, § 16), e Dionísio: *o Theós anónymos* (*Div. Nom.* c. 1 § 5); mas já o Salmista os havia precedido: "o silêncio é teu louvor." (Sl 65, 2.)

Não vamos, entretanto, nos condenar ao mutismo, imitando a Crátilo, que "chegou a este grau de demência: emitiu a opinião de que era necessário abster-se de falar, e para manifestar seus desejos, contentava-se de movimentar um dedo." (IV Met. l. 12, Cathala, n. 684.) No caso presente, poder-se-ia, sob certo aspecto, concluir pela necessidade da loquacidade: "lingua mea calamus scribæ". Uma torrente de palavras.

Já que nos desfalece a língua, e entretanto, cada Nome divino nos revela um aspecto do Altíssimo, se multiplicássemos as palavras, não teríamos uma noção mais exata, ou antes, menos falha desta transcendente perfeição? S. Tomás concede (*I Sent.* d. 22 q. 1 a. 4, s. c.), contanto que nos cerquemos das indispensáveis precauções: primeiro, a distinção entre realidade significada e modo de significação — afirmando uma e negando o outro —; em seguida, a distinção entre as diversas classes de palavras: nomes, pronomes, participios (*I Sent.* d. 22 q. 1 a. 1; Ia. P. q. 13 a. 1 ad 3), nomes próprios e metafóricos, absolutos e relativos... (*I Sent.* d. 4 q. 1 a. 2; Ia. P. q. 13 a. 1 ad 2, etc.); enfim, a preferência dada aos nomes mais universais, porque são os mais afastados do unívoco [75], os mais libertos do criado: o próprio Deus não se chamou: "Aquele que é?" (*I Sent.* d. 8 q. 1 a. 1; Ia. P. q. 13 a. 11; *De Pot.* q. 8 a. 5; *Contra err. graec.* c. 7.)

Excelência que ultrapassa tudo. — "Infinitum excessum Creatoris." [76] O mesmo Maimônides não proclamou a Transcendência do Infinito, com mais força e mais insistência do que S. Tomás. E não há de que admirar: é uma simples consequência da ruína do antropomorfismo. Rejeitar toda comunidade de ser, toda semelhança, material ou psicológica entre o Criador e a criatura, outra coisa não significa senão que Deus está fora de toda ordem criada (Ia. P. q. 13 a. 7; q. 28 a. 1 ad 3), ultrapassa todo modo, toda espécie e todo número (*De Pot.* q. 9 a. 9), está fora de toda proporção acima de qualquer ser. (IV C. G. c. 1.) Ora, à Transcendência na ordem do ser corresponde a Transcendência na ordem do conhecimento: Deus habita a luz inacessível. (1 Tim 6, 16.) Com efeito, para haver apreensão adequada de um objeto, cumpre seja ele proporcionado à faculdade cognoscitiva; ora, afirmada a analogia patenteia-se uma desproporção: a divindade permanece, pois, incompreensível. [77] Na hipótese da univocidade, nenhuma razão vá-

---

74) *De Pot.* q. 7 a. 5, obj. 13; *I Sent.* d. 22 q. 1 a., obj. 2 (ex Augustino). Cf. Agostinho, *Contra Adamantum*, c. 11; *De Trin.* l. 5 c.1. 4; l. 7 c. 7; l. 11, c. 1, etc.

75) *Ia. P.* q. 33 a. 1: "Quanto aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant *modum convenientem creaturae.*"

76) *Boet. Trin.* q. 1 a. 2 ad 3. Cf. Denzinger, n. 1782: (Deus) "super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus."

77) *Ia. P.* q. 12 a. 4; *Div. Nom.* c. 1 l. 1 (Vivès, p. 379), l. 2 (p. 389); c. 2, l. 4 (p. 410), c. 5 l. 1, etc.; IV C. G. c. 1: "Si ipsæ viæ imperfecte cognoscuntur a nobis quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine *proportione* excedit vias prædictas?" Cf. *Cp. th.* c. 215; *Qd.* 3, a. 3.

http://www.obrascatolicas.com

lida se poderia alegar, para demonstrar que uma inteligência criada, intensificando sempre mais seu saber, não lograria, ao fim, esgotar a compreensibilidade de Deus. Desde que admitimos uma comunidade de ser, todo o mais segue. Se, ao invés, afirmamos a analogia, assentamos, na raiz de tudo, uma diversidade essencial, — Deus é seu ser, ao passo que a criatura tem o seu — e esta diversidade persiste na ordem do conhecimento que é proporcional à ordem do ser. Nossas faculdades estão adaptadas apenas para apreender as naturezas que participam do ser, porquanto elas próprias não são subsistentes; por conseguinte, Deus ultrapassará todas as forças da inteligência criada. Existe aí um abismo que nada pode preencher; falta a homogeneidade ontológica; persistirá sempre uma desproporção entre a faculdade cognoscitiva e seu objeto, portanto incompreensibilidade fundamental: "Deus está acima de toda palavra e pensamento nosso; bem mais, ultrapassa todo espírito, mesmo angélico e toda substância criada." (*In Div. Nom.* c. 1 l. 3.) Seria fácil, como dissemos, colher em S. Tomás um braçado de textos "agnósticos". Em vez de perniciosas, estas fórmulas ousadas são benfazejas e fecundas, admitido que se trata de um agnosticismo *por excesso*, destruindo um conhecimento adequado da divindade, mas não excluindo a visão especular e enigmática proposta pela analogia. Benfazejas e fecundas, digo, porque apagam até ao último vestígio de antropomorfismo, e exaltam o conhecimento negativo e noturno: supremo saber consiste em conhecermos que não conhecemos a Deus, pois quanto dele sabemos, é ínfimo. (*De Pot.* q. 7 a. 5 ad 14.) E' para demonstrar nossa impotência de conhecer a Deus, que diz o Êxodo ter Moisés se acercado da Treva onde habitava Elohim. (III C. G. c. 49.)

Pseudo-transcendência simbolista. — Sustentam os simbolistas que, após declarações tão nítidas, equivale a desdizer-se o pretender a um conhecimento qualquer de Deus, por mais obscuro e imperfeito seja ele. Entre o finito e o Infinito nenhuma comparação possível; como então proporcionar um ao outro? Deus é o Indeterminável, o desconhecido; de outra forma introduzimos de novo sub-reptìciamente a univocidade já antes expulsa de modo ignominioso.

Apresenta o simbolismo longa série de proposições falazes, graças às quais espera convencer-nos de erro, apontando contra nós nossos próprios argumentos. Mostremos, ràpidamente, a inanidade destes sofismas.

À objeção tirada da infinita distância, respondemos que, se este incomensurável afastamento impede uma comunidade de natureza, todavia, não impede absolutamente uma semelhança *proporcional*, a única requerida para ser possível o conhecimento.[78] E esta semelhança proporcional funda-se em bases sólidas. Sendo a distância ontológica infinita, não podemos comparar diretamente Deus e a criatura, fazê-los figurar em uma só relação, cujo numerador seria o infinito, e o denominador, o finito; mas temos aqui uma proporção, isto é, uma semelhança de várias relações, finitas umas, e outras infinitas. Tal apresentação tem um valor de conhecimento, e a distância não entra em jogo, uma vez que estamos em presença de naturezas que não se relacionam diretamente uma à outra.[79]

Mas então, perguntará alguém, em que vossa analogia é esclarecedora? — Como o é toda proporção: duas relações não se tornam instrutivas, se não quando entre elas, colocou-se o sinal =. Em nosso caso, não se poderia pensar em

[78]) *IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 1 ad 7: "Duplex est similitudo et distantia; una secundum convenientiam *in natura* et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu; alia, secundum proportionalitatem, et sic est e converso quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale; et *haec similitudo requiritur ad cognitionem*, non autem *prima*, quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse..." Cf. *De Ver.* q. 2 a. 3 ad 9; *Boet. Trin.* q. 1 a. 2 ad 3; *III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 ad 3; *Ia. P.* q. 12 a. 1 ad 4; *De Pot.* q. 3 a. 4 ad 9; também S. Boaventura, *I Sent.* d. 48 a. 1 q. 1 (Quaracchi, I, p. 825), *III Sent.* d. 29 q. 1 ad 2 (III, p. 639).

[79]) *De Ver.* q. 2 a. 3 ad 4: "Impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quæ proportionata dicuntur per modum proportionalitatis non attenditur habitudo eorum *ad invicem*, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo et sic nihil prohibet proportionatum esse finitum infinito: quia sicut quodam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum alteri infinito." Cf. *IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 1 ad 6; *Quod.* 10 a. 17 ad 1. — Nestes textos, S. Tomás toma a "proportio" no sentido estrito de relação mensurável, finita; nessa acepção, desterra a "proportio" da teodicéia (Ia. P. q. 12 a. 1 ad 4; *De Ver.* q. 8 a. 1 ad 6; q. 23 a. 7 ad 9; q. 26 a. 1 ad 7) e neste sentido também Caetano negou, por vezes, a analogia de atribuição entre Deus e a criatura (*In De Ente et Ess.*, q. 3, ed. De Maria, p. 37); cf. Alb. Magn. *I Sent.* d. 8 a. 8 ad 3 (Vivès, pp. 25-229); d. 24 a. 2 (25, 609).

http://www.obrascatolicas.com

estrita igualdade, já o repetimos bastante, todavia não estamos condenados a cair por isso no simbolismo. Com efeito, a objeção provém, afinal, de um desconhecimento da natureza da analogia. Comparam-se um ao outro, diretamente, os *analogados*, em vez de contemplá-los unidos na *perfeição analógica*. Ora, os "analogata" são "simpliciter diversa"; daí a dificuldade: como transpor o abismo? — Esquece-se o "analogum", que precisamente realiza a *unidade* dos "analogata": na noção analógica, os analogados são *um;* unidade, não de natureza, está claro, unidade proporcional (unum proportione), mas em todo caso unidade. Se assim não fosse, todos os nossos raciocínios sobre Deus seriam sofismas. [80]

Retomemos, agora, nossa proporção:

como $$\frac{\text{(a) criado}}{\text{ser participado}} = \frac{\text{ser não-participado.}}{\text{(x) incriado}}$$ [81]

Objetam: finito e infinito estão incomensuràvelmente distantes. — Quem o nega? Mas considerais exclusivamente os "analogata", esqueceis que existe o "analogum", a perfeição analógica que, por ser *transcendente*, suprime, até certo ponto, a distância [82], pois está por toda parte onde se encontra o ser. Ora, o ser finito existe, portanto possui esta perfeição intrìnsecamente, mas a seu modo; o infinito, igualmente, não está fora do ser, portanto também ele possui esta perfeição intrìnsecamente, a seu modo. [83]

Que os dois modos sejam essencialmente diversos, que nos escape um deles, em nada impede o finito e o infinito

80) C a e t. *De Nom. An.* c. 10 (p. 276): "... in analogo *diversitatem* rationum inspicientes, id quod in eo *unitatis et identitatis* latet non considerant. Rationes entis analogi... possunt dupliciter accipi. Uno modo secundum se in quantum ab invicem *distinguuntur...* alio modo in quantum *eadem sunt* proportionaliter..." e p. 277: "cum fit hujusmodi processus; omnis perfectio simpliciter est in Deo; sapientia est perfectio simpliciter ergo; in minore ly sapientia non stat pro *hac* vel *illa* ratione sapientiæ, sed pro sapientia *una* proportionaliter... in quantum sunt *indivisae* proportionaliter et ambæ *unam* proportionaliter constituunt rationem."

81) Ia. P. q. 4 a. 3 ad 3; *I Sent.* d. 24 q. 1 a. 1 ad 4; d. 29, q. 1 a. 2 ad 3.

82) Evidentemente, não na ordem de natureza, mas na ordem de conhecimento.

83) *De Ver.* q. 23 a. 7 ad 9: "Finitum et infinitum quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia quia sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum quia sicut se habet Deus ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria."

de unirem-se nesta mesma perfeição, com a qual tanto um como o outro mantém relação determinada, embora diversa. Basta para que a proporção estabelecida por S. Tomás seja plenamente justificada.

Outra afirmação falaz: de Deus só conhecemos a existência; primeiro, porque ele não tem essência, não sendo um ser; em seguida, porque S. Tomás afirma: "sabemos de Deus que ele é, e não o que ele é." [84] — Falaz, porque, se é verdade que a Deus não cabe essência (esse essentiæ), se ele não é *um* ser (habens esse), entretanto *ele é,* e é o próprio ser. Falaz ainda, porque a distinção entre o "an sit" e o "quid sit" não deve ser interpretada — como querem os neoplatônicos — neste sentido que um só atributo divino — a existência — é cognoscível, mas no sentido de que a propósito de cada atributo podemos formar um juízo de existência, embora ignoremos pròpriamente *o que seja* este atributo, em sua natureza. [85]

Por conseguinte, afirmamos, com razão, não só a existência de Deus, mas ainda que ele é bom, justo, etc., mesmo sem compreender em que consiste a essência destas qualidades supremas. [86]

E' estranho que um espírito penetrante como Durantel tenha podido iludir-se. De fato, podemos indagar se verdadeiramente reveste alguma significação o dizer: "Só conhecemos de Deus a existência", pois, a não ser que nos enredemos no verbalismo, devemos encontrar um conteúdo para este vocábulo "Deus"; e para que na proposição "Deus exis-

84) Assim D u r a n t e l, *Le retour à Dieu...* p. 76: "Deve haver acima do criado, um ser ainda... sobre o qual, a *única coisa* que possamos dizer com segurança, é que ele existe"; p. 83: "sabemos apenas que ele é, e que não é criado..." O autor atribui essas doutrinas a S. Tomás! — Entre as 219 proposições condenadas por E. Tempier em 1277, a 215.ª é assim formulada: "Quod de Deo non potest cognosci nisi quia ipse est, sive ipsum esse." Cf. M a n d o n n e t, Siger, II, p. 177.

85) "De nullo eorum (quæ in Deo sunt) possumus scire quid est, sed solum an est, et contingit quod cognoscatur an est unum eorum, et non alterum, sicut scit aliquis an sit sapientia in Deo, qui tamen non cognoscit ejus omnipotentiam." (*Boet. Trin.* q. 1 a. 4 ad 10; cf. *I Sent.* d. 26 q. 1 a. 2; *IIIa. P.* q. 3 a. 3.)

86) "Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. *Sicut* enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est, *ita* de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit." (*De Pot.* q. 8 a. 1 ad 12; cf. *Boet. Trin.* q. 6 a. 3; *De Ver.* q. 2 a. 1 ad 10; *Ia. P.* IIae. q. 3 a. 8.)

http://www.obrascatolicas.com

te", o sujeito algo signifique, cumpre conhecer, ao menos confusamente, algum atributo de Deus, além da existência. "De realidade alguma podemos saber que existe se não soubermos de qualquer maneira o que ela é (seja perfeito ou imperfeito tal conhecimento). Logo não podemos saber se Deus existe, senão sabendo, mesmo confusamente, o que ele é." (*Boet. Trin.* q. 6 a. 3.)

Uma passagem mais difícil de S. Tomás é Ia. P. q. 3 a. 4 ad 2. A objeção dizia: sabemos de Deus que ele é, mas não o que ele é; portanto, em Deus, o ser e a essência distinguem-se. Eis a resposta: "O ser pode significar quer o ato de existência quer a existência afirmada pelo intelecto quando liga o predicado ao sujeito. Na primeira acepção do termo, não conhecemos a existência — nem a essência — de Deus, mas sòmente na segunda acepção: quando formulamos a seguinte proposição: "Deus existe", sabemos que ela é verdadeira, e sabemo-lo pelos efeitos divinos." Lendo esta resposta, um moderno concluiria fàcilmente o subjetivismo absoluto; subjetivismo, aliás, em contradição manifesta com a obra inteira de S. Tomás. Não é, porém, necessário lançar mão de subterfúgios, para afastar a dificuldade: S. Tomás será o próprio intérprete. Esta distinção entre os dois modos de entender o ser, é tomada a Aristóteles; S. Tomás em seu comentário (*V Met.* l. 9), depois de haver explanado a letra do Estagirita, acrescenta: "A segunda concepção relaciona-se à primeira, como o efeito à causa. E' pelo fato de existir algo na realidade das coisas que é verdadeira ou falsa a afirmação mental que se expressa pela cópula verbal." Portanto, ao afirmar S. Tomás que, na proposição "Deus é", o verbo só tem valor de cópula, não devemos concluir que esta proposição formule um simples nexo mental entre o sujeito e o predicado. De modo algum, pois ela exprime a verdade da afirmação, verdade fundada sobre a existência *objetiva* de Deus, e não sobre uma construção do espírito: "esta proposição... "Deus existe" é verdadeira, sabemo-lo pelos efeitos divinos." Numa palavra, o "esse" cópula supõe o "esse" ato de existir. [87] A este conhecemos, pelo menos, enquanto fundamento da verdade de nossos dizeres.

[87]) Com efeito, julgar é afirmar que um sujeito e um predicado se identificam fora do espírito, na *existência,* possível ou atual.

Por que, então, sustenta S. Tomás que o não conhecemos? A resposta nos é sugerida por *Boét. Trin.* q. 6 a. 3, onde se distingue um conhecimento perfeito, e um conhecimento imperfeito. Mais precisamente:

A respeito de Pedro, posso perguntar três coisas:

1.º que é a essência de Pedro;

2.º que é a existência de Pedro;

3.º se Pedro existe.

Pràticamente, a segunda e a terceira questões coincidem; a existência, mesmo não se identificando com a essência, de Pedro nada tem a ver com a questão *quid,* que se refere à essência. Desde que posso responder afirmativamente ao "an sit", conheço, quanto possível, a existência de Pedro. Em Deus, pelo contrário, a existência é da alçada da questão "quid", pois ela é, por identidade, a essência divina.

Retomemos agora nossas três interrogações, e apliquemo-las a Deus. Se entendemos — com os escolásticos — por "saber", um conhecimento *perfeito,* é claro então que nos é impossível responder às duas primeiras questões e devemos concluir: "não podemos saber nem a existência nem a essência de Deus." Em compensação, é lícito responder afirmativamente à terceira pergunta: "podemos saber se Deus existe"; conhecimento *perfeito,* porque obtido por via de demonstração rigorosa.

Entretanto, o primado da "via negationis" subsiste ainda; ao passo que conhecendo o "an sit" de Pedro, sei, pelo fato mesmo, o "quid sit" de sua existência, no caso de Deus, não se dá o mesmo: o conhecimento "an sit", perfeito e de valor absoluto quanto ao *fato* da existência, é imperfeito, obscuro, deficiente quanto ao "quid sit" desta mesma existência; pelo que é mais exato dizer: "não podemos saber a existência de Deus", do que afirmar o contrário. — Mantendo que conhecemos a existência de Deus, e não a essência, parecemos conferir certo privilégio ao atributo "existência"; não é exato, a bem dizer, dá-se com a existência o mesmo que com os outros atributos. Da bondade ou da sabedoria divinas, sabemos que elas existem mas não o que são; do mesmo modo, sabemos que Deus existe, mas ignoramos o que seja sua existência. (Entendendo sempre, por "saber", um conhecimento adequado.)

http://www.obrascatolicas.com

Ainda algumas objeções dos simbolistas. Dizem que Deus é o Indeterminado, portanto o Incognoscível. Esquece o adversário que há o indeterminado por carência, e o indeterminado por excesso [88]; o primeiro é o vazio, o segundo é a perfeição sem *termo*. Mas Deus é absolutamente determinado, neste sentido que a essência se lhe distingue de todo o resto. (Qd. 7, a. 1 ad 1.) Não há ciência possível de Deus, se entendemos um conhecimento com valor de definição, de compreensão; mas já que existe uma gradação no saber, nada invalida uma apreensão positiva, embora confusa e analógica do ser divino, sendo Deus eminentemente inteligível, pois que nele se verifica, por excelência, a relação universal:

$$\frac{\text{grau de imaterialidade}^{89}}{\text{grau de inteligibilidade.}}$$

Esta última objeção descobre a própria fonte de nosso conflito com os simbolistas. As dificuldades que os torturam parecem inumeráveis; todavia, não passa de aparência. Em última análise, tudo se reduz ao seguinte: não existe meio termo entre idéia adequada e ignorância total, o que significa, em teodicéia, que, para conhecer a Deus, é preciso ser Deus. Apenas indicado em alguns, expresso com veemência em outros — por exemplo em Karl Barth — eis o princípio, ou melhor, o preconceito, que obceca o espírito de nossos adversários. Ora, não aceitamos a alternativa em que nos pretendem encerrar, porque entre a idéia clara e o símbolo há a idéia análoga, entre o conhecimento exaustivo e o agnosticismo há nosso "analogismo". Certamente, só Deus se conhece a si, entendendo por aí um conhecimento adequado, total; mas com que direito afirmar que apenas tal conhecimento é possível? Por que não poderíamos demonstrar *que* Deus é sábio e bom, embora ignorando o "como" e o "modo divino" destes atributos? Lembremo-nos da bela comparação de Descartes: a uma montanha não a podemos abraçar; podemos, entretanto, tocá-la com o dedo; assim Deus; não logramos compreendê-lo, mas podemos tocá-lo com o espírito.

88) Cf. M u n n y n c k, *Praelect. de Dei Exist.* Lovanii, 1904, p. 29.
89) *Qd.* 3, a. 3; *Ia. P.* q. 12 a. 2; q. 14 a. 1; *De Causis*, l. 15; *De Ver.* q. 2 a. 2, c. e ad 4. Sobre a relação constante entre imaterialidade e inteligibilidade, cf. D u r a n t e l, op. cit. c. 1.

Não poderíamos pôr melhor fecho a esta discussão, do que citando um belo texto de S. Tomás, onde são admiràvelmente expostas as deficiências e as grandezas do conhecimento analógico que temos de Deus: "Por ser infinita a distância que medeia entre Deus e a criatura, esta não se move até Deus para adequá-lo, seja dele recebendo seja conhecendo-o. Portanto, o movimento da criatura não visa vencer a infinita distância, senão aproximar-se de Deus mais e mais, quanto lhe é possível. Assim, a mente humana deve se pôr a caminho para conhecer sempre mais a Deus, segundo é capaz. Donde dizer S. Hilário: "quem persegue piamente o Infinito, mesmo se não logra conquistá-lo, todavia aperfeiçoa-se adiantando." (*Boet. de Trin.* q. 2 a. 1 ad 7.)

O agnosticismo dos místicos. — O modernismo tentou anexar os místicos, persuadindo-se que tão nobre conquista daria mais brilho ao triunfo do simbolismo. Os místicos são anti-intelectualistas — dizem — o que mostra bem até que ponto vossa dogmática especulativa é pouco geradora de piedade. E não é difícil colher, entre os grandes contemplativos — sobretudo entre os que utilizaram as fórmulas do neo-platonismo dionisiano [90] — textos que confirmam a teoria, hoje em moda, sobre o caráter essencialmente irracional do misticismo. [91] Não contradiremos, contanto se admita estarmos ainda aqui em face de um agnosticismo por excesso, e não por carência. O simbolista cala-se porque nada sabe; e o místico, porque sabe demais: é um silêncio admirativo. Como repetir "os ditos arcanos que não é lícito ao homem pronunciar?" Como expressar uma experiência, inefável sob todos os aspectos? "A supereminência da divindade excede o poder do linguajar comum." (Agost. *De Trin.* l. 7 c.

90) Cf. H. M ü l l e r, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Münster, 1918, pp. 62-107; R. A r n o u, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, c. 5 e 6; *Rev. Asc. et Myst.* août, 1922, pp. 201 ss.; P o u r r a t, *La spiritualité chrétienne*, tomo 2, c. 8. — Sobre o misticismo publicamos, posteriormente, os seguintes trabalhos: *La conscience religieuse*, Paris, 1936, cap. 5; *A transformação da alma em Deus pelo amor* (Rev. Ecles. Brasil., junho 1943); *O discernimento filosófico do misticismo cristão* (Verbum, dez. 1944).
91) Cf. W. J a m e s, *The varieties of Religious experience*31 London, 1919, p. 416.

http://www.obrascatolicas.com

4.) Desconcertado, o místico acumula negações, para fazer suspeitar quão infinitamente aquilo que a contemplação maravilhada percebe, ultrapassa a tudo que a inteligência discursiva atinge: "Dionísio denomina a divina essência "trevas" pelo excessivo resplandor." [92] Umas vezes, acumula os paradoxos, no intuito de sacudir-nos o torpor e mostrar que uma realidade supereminente encerra todas as perfeições, e dela tudo se pode afirmar como negar (Ia. P. q. 4 a. 3 ad 1); outras vezes, refugia-se na noite — "en la Noche dichosa" — e parece desprezar toda atividade intelectual, entretanto, visa apenas excluir o conhecimento ordinário, para exaltar a apreensão experimental. [93] Conhecimento conatural segundo um modo supra-humano, eis o que o místico quer expressar quando parece avizinhar-se do agnosticismo. Não consiste a contemplação sobrenatural em abismar-se no nirvana; pelo contrário, é a suprema operação do espírito, algo semelhante à imobilidade divina: um repouso eminentemente ativo. (Cf. IIa. IIae. q. 179 a. 1 ad 3; q. 180, a. 6 ad 1.)

Existe, enfim, uma derradeira fonte do "agnosticismo" místico: a própria vida espiritual. O fim do homem é a união com o princípio de onde dimanou. Oriundo, pela criação, do seio de Deus, a ele deve retornar pela contemplação e o amor. [94] Deus, porém, é simples, é o UNO; para participar de tal união, portanto, cumpre reduzirmo-nos à simplicidade e à unidade. Dispersos, e como que espalhados pelas coisas exteriores, devemos nos interiorizar e nos simplificar (Dionísio, *Div. Nom.* c. 4 § 9), para atingir aquela "Gelassenheit", preconizada a cada instante pelos grandes

92) *IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 1 ad 4. S. João da Cruz, *Subida,* I, c. 2: "(Dios) por ser incomprehensible y infinitamente excedente se puede tambien decir oscura Noche para el alma en esta vida." *Noche oscura* II, c. 5. Ver também a doutrina mística do *Nada* de Deus; W. James (cf. op. cit. p. 417) cita Erígena, J. Boehme, Silésio; cf. Tauler (*Sermons,* trad. Hugueny, Théry, Corin, Paris, 1927, I, p. 16); Seuze (*Deutsche Schriften,* Iena, 1911, II, pp. 117-128). S. Tomás: *Ia. P.* q. 12 a. 1 ad 4; *Div. Nom.* c. 1, l. 1 (Vivès, p. 380) e l. 3 (p. 392). Blondel, *L'action,* 1.ª ed., p. 342.

93) "Hanc irrationabilem et amentem et stultam sapientiam excedenter laudantes." (Dionísio, *Div. Nom.* c. 7.)

94) *De Ver.* q. 20 a. 4; *I Sent.* d. 12 q. 2 a. 2; q. 4 a. 1 e q. 5 a. 1 q. 1 ad 3; *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 3 obj. 4; *De Pot.* q. 3 a. 4, obj. 1 cum resp.; *Div. Nom.* c. 1, l. 3, etc. Cf. com as reservas que se impõem, J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté, dans la philosophie de saint Thomas,* Paris, 1918.

místicos renanos. Que é esta "Gelassenheit"? E' um estado de purificação e simplificação extremas, no qual o homem, a tudo renunciando, e inteiramente abandonado a Deus, despojado de todo pensamento e vontade próprios, purìssimamente adere ao mesmo Deus; e principia-se, destarte, na terra, este retorno que só será definitivo e perfeito no céu. [95]

Na vida mística, a "via de remoção" purifica simùltâneamente a sensibilidade, a vontade e a inteligência. Em relação a esta última potência, tem o contemplativo diante dos olhos a palavra de S. Agostinho, segundo a qual Deus "é o bem supremo, atingido pelos espíritos inteiramente purificados." (*De Trin.* l. 1 c. 2.) Importa, portanto, submeter-se a uma purificação ativa e passiva do espírito, sacrificando as imagens, os discursos, os pensamentos múltiplos, para conseguir a nudez da alma: "A mente, apartando-se de tudo e, por fim, deixando até a si mesma, una-se aos raios esplendorosos." [96]

Mesmo dirigido pela fé, tece o conhecimento analógico, entre Deus e nós, o véu dos conceitos: a sabedoria suprema quer rasgar esse sendal, suprimir a distância que comporta todo conhecimento conceitual. Temos, então, a impressão de que, sob o impulso do Dom da Sabedoria, a alma logra rasgar o véu, e experimentar a Trindade, que habita em seu centro.

"Quando o espírito do homem, colocado inteiramente, pela utilização do dom de sabedoria, sob o influxo do Espírito que revela as profundezas de Deus, consente em se unir com o Deus interior, sem conceito, *tamquam ignoto et inaccessibili,* quando, nesta atitude de absoluta renuncia a ver, a construir idéias sobre Deus, deixa-se levar a Deus pelo Espírito Santo, então desaparece por completo o obstáculo do conceito. O espírito nada contemplará, sem dúvida; todavia, se participar, em verdade, da Sabedoria divina, fará mais que contemplar: transformado em um mesmo espírito

95) Tauler, *Predigten* (Iena, 1913), I, n. 9 (2 Dom. Quad.); n. 15 (Dom. Pal.), n. 67 (16 Dom. post. Trin.). — Seuze: *Exemplar,* I Buch, Kap. 47-48; III Buch, Kap. 1, 7, etc.

96) Dionísio, *Div. Nom.* c. 7 § 3 (S. Tomás, l. 4); cf. *De Ver.* q. 8 a. 15 ad 3; *Boet. Trin.* q. 1 a. 2. Cf. S. João da Cruz, *Subida,* I, c. 4; II, c. 14; III, c. 1; c. 2: "aquella noticia confusa, universal, pura y sencilla."

http://www.obrascatolicas.com

com Deus, ele sentirá, tocará, experimentará imediatamente a presença substancial de Deus dentro de si mesmo." [97]

Aí está, se quisermos, um anti-intelectualismo, mas que, longe de ser agnóstico, é uma aspiração para a luz, para um mais sublime conhecimento. (Dionísio, *De Div. Nom.* c. 1-2.)

A experiência mística não destrói o conhecimento analógico, mas ultrapassa-o e confirma-o até, porquanto comprova, contra o simbolismo, a possibilidade de um conhecimento verdadeiro, e pelo recurso às negações, denuncia a indigência do antropomorfismo. Como o cimo da contemplação racional do teólogo consiste em ver a Deus, radicalmente separado de tudo (*III Sent.* d. 35 q. 2 a. 2 q. 2), e conhecê-lo pela ignorância (*In Div. Nom.* c. 7 l. 4), assim analògicamente, sobre um plano superior, a alma, ao se alcandorar no ápice da contemplação mística, pode apenas balbuciar a palavra da Esposa: *Nescivi.* (Cânt 6, 11.)

Conclusão: O conhecimento analógico. — Após estes parágrafos antitéticos e estas afirmações, que, em aparência, mùtuamente se contradizem, não será talvez inoportuno condensar numa vista de conjunto as características do conhecimento analógico de Deus.

1.º Evidentemente, não é ele *exaustivo* (III C. G. c. 55) nem, 2.º, *intuitivo* (*De Ver.* q. 10 a. 11), e nem, 3.º, *quiditativo.* (III C. G. c. 41; cf. Caet. *In de Ente et Essen.*, c. 6, q. 15.) Não conhecemos a Deus senão pelos efeitos, aliás inadequados; além disto, a faculdade de apreensão de toda inteligência criada é limitada, por ser esta uma potência ou faculdade participada. Embora eminentemente inteligível em si, Deus é incompreensível à criatura. (*De Ver.* q. 2 a. 2 ad 5; *Div. Nom.* c. 1 l. 1; Vivès, p. 379.)

4.º Será *imediato* este conhecimento? Não, no sentido intuitivo, está claro. [98] O ontologismo é um sonho ambicioso

---

97) Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* Paris, 1927, II, p. 259.

98) S. Tomás distingue um duplo conhecimento imediato-intuitivo: "Per præsentiam essentiæ in cognoscente; per præsentiam sui similitudinis in potentia cognoscitiva." O conhecimento analógico é mediato: "Per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur *immediate* ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo... unde et dicimur videre Deum in speculo." *Ia. P.* q. 56 a. 3; *Qd.* 7, a. 1. Ia. P. q. 94 a. 1 ad 3.

de pseudo-místicos. Não vemos a Deus em si, percebemos-lhe apenas o resultado da ação, por cujo intermédio nos alçamos até a natureza dele.

Capréolo, entretanto, doutrina: "Sétima conclusão: Deus pode ser conhecido *imediatamente* pelo homem viageiro nesse sentido que o pensamento atinge a Deus, embora passando por intermediários e, uma vez atingido, Deus pode nele cogitar *imediatamente*, sem ter que recorrer a tais intermediários." (*In I Sent.* d. 2 q. 1 ad 1; ed. Paban-Pègues, I, p. 122.) E o teólogo de Tolosa cita, em seu favor, vários textos de S. Tomás no qual o Doutor ensina que, ao conhecermos algo através duma sua imagem, podemos considerar esta não já como realidade subsistente senão apenas na sua função de imagem. Assim nosso intelecto pode negligenciar, no conceito duma criatura, o que ela tem de próprio, para atentar tão-sòmente no seu caráter de semelhança de Deus. Neste caso, pensamos *imediatamente* em Deus, embora não o vejamos imediatamente. (*V Sent.* d. 49 q. 2 a. 7 ad 8.)

Afigura-se-nos propícia a ocasião, para assinalar o que nos parece uma deficiência nas teorias da analogia, propostas pelo P. Valensin e pelos PP. Balthasar e Blanche. O primeiro repete constantemente que conhecer analògicamente é pensar uma realidade *através* de outra, de modo que as noções se tornem permutáveis. Os dois outros chegam a conclusões semelhantes, já que, para eles, a analogia de proporcionalidade própria comporta um análogo principal, em função do que todos os outros se definem: afirmam em consequência que se, na "ordem de dependência", a realidade divina é o princípio de analogia, todavia, na "ordem do *conhecimento*" o princípio é a relação criada, da qual partimos, para nos elevar até ao divino. (Blanche, *L'analogie*, p. 268.) De outro lado, "seja uma realidade princípio na ordem do conhecimento, ou da natureza, não resta dúvida que na ordem em que é princípio, é sua *noção que esclarece e define* a dos outros análogos." (Ib. p. 269.) Donde o análogo secundário é conhecido "*no* conceito e *pelo* conceito do análogo principal", devendo este, todavia, ser submetido à necessária retificação para que subsista a verdade da representação." (Ib. p. 262.) — Ou muito nos enganamos, ou, aplicada à teologia, esta doutrina, caso consiga escapar ao

http://www.obrascatolicas.com

metaforismo, leva diretamente ao antropomorfismo. Com efeito, é bem verdade que, na metáfora, uma das relações define a outra: só conheço a cólera divina *através* da cólera humana. Mas quanto à bondade divina, conheço-o apenas *na* bondade e *pela* bondade humana? Estes autores parecem afirmá-lo sem distinções. Já que, na ordem de *conhecimento*, o princípio da analogia é a relação criada, segue-se que sua noção esclarece e define a relação divina, e que "o conceito do análogo principal" (aqui, a bondade criada) "figura na definição dos outros" (aqui, a bondade divina). E' completamente inútil recorrermos a "retificações necessárias": se é a bondade *humana*, que, na ordem de conhecimento, *define* a bondade divina, em vão procuraremos depurá-la, purificá-la; não evitaremos o antropomorfismo, sempre conheceremos uma perfeição divina como humana.[99]

Do ponto de vista genético, torna-se de certo evidente que a teodicéia deriva de conceitos expressivos do criado; vamos a Deus, através da criatura.[100] Em compensação, é falso que contemplemos a perfeição divina *diretamente* na perfeição e pela perfeição humana, como se fosse esta o análogo principal definindo aquela. Não; o processo é absolutamente diverso; e não cremos que pesquisa alguma teológica possa concluir — sobrepujando o metaforismo e o antropomorfismo — se não admitirmos, em nosso espírito, uma capacidade de *abstração* que nos permita pensar no *transcendental*. Para conceber, por exemplo, a Bondade divina, devemos *abstrair* da bondade criada uma idéia *transcendente,* — que, como tal, não é *formalmente* (mas apenas proporcionalmente) o conceito de bondade *criada;* e é esta idéia que proporcionamos a Deus, é nesta e por esta idéia *universal* que conhecemos a bondade subsistente. Impossível dizer, então, que a proporção criada define a divina, pois a noção análoga nada mais é que a criada, proporcionalmente: temos, com efeito, apenas um conceito transcendente que *domina* ambas as relações, e abstrai inadequada-

99) Pelo que S. Tomás afirma constantemente que o Infinito e o finito não podem entrar na mesma relação, por não serem *diretamente* comparáveis (*De Ver.* q. 2 a. 3 ad 4); ora é a *esta* comparação que chegamos, afinal, se a relação criada definir a relação divina.

100) Cf. a nota 98, no início desta "conclusão".

mente tanto de uma como da outra[101]: Há um princípio "unum proportione", nem exclusivamente divino, nem exclusivamente criado, visando, porém, a ambos, e que *é* um e outro proporcionalmente.

Importa retornar sempre aos textos fundamentais: "Conquanto nominemos a Deus pelas criaturas, sem embargo não é sempre necessário atribuir-lhe o nome duma perfeição *própria* à criatura segundo a sua própria maneira de participar. Podemos também designar uma perfeição no sentido *absoluto,* sem incluir modo *peculiar* de participação, no significado que constitui objeto de intelecção... estes últimos nomes atribuem-se pròpriamente a Deus." (*I Sent.* d. 22, q. 1 a. 2 ad 2.) "Tudo quanto de perfeito existe na criatura devemos atribuí-lo a Deus, segundo o significado *absoluto* da perfeição, mas não segundo este ou aquele modo de realização." (*De Pot.* q. 9 a. 5.)

Achavam-se já redigidas estas páginas, quando tivemos a alegria de encontrar idéias aparentadas às nossas, expressas — e com que brilho! — por aquele a quem belamente apelidaram de "Nestor thomistarum", o R. P. Gardeil.[102]

Depois de construir elegantemente o conceito de ser enquanto ser, o sábio dominicano pergunta "a que intelecto corresponde adequadamente este conceito único, representativo a um tempo de todo o ser divino e de todo o ser criado. Assim entendido, não parece o conceito analógico de ser, enquanto ser, uma propriedade da inteligência humana como tal. A inteligência humana o descobre, sem dúvida; não seria, porém, capaz de se apropriar dele. Prova seja o modo como nos elevamos ao Ser divino... Este conceito, como tal, não é, portanto, um conceito da inteligência criada; mas ultrapassa, por seu valor representativo, a inteligência criada que o concebe. Não é feito ùnicamente para ela. E tampouco pertence, como coisa própria, à inteligência divina. "Não seria possível, entretanto, conceber, face à realidade conceitual, analógica do ser enquanto ser, um intelecto que não fosse, formalmente, nem divino, nem criado — mas um intelecto, simplesmente? Seria como que um intelecto comum, por uma comunidade de analogia, ao inte-

101) Cf. Caetano, *Nom. Ana.* c. 10 p. 277.

102) *La structure analogique de l'intellect* (*Rev. Thom.*, 1927).

http://www.obrascatolicas.com

lecto criado e ao divino, como o seu objeto, o ser enquanto ser, é comum por uma comunidade de analogia, ao ser criado e ao ser divino. À semelhança do ser enquanto ser, seria ele concebido, como bifurcando-se sobre seus dois analogados, o superior, o intelecto divino, e o inferior, o intelecto criado." Desta doutrina decorre, com toda clareza, que, para conceber o intelecto divino com alguma perspectiva de êxito, é mister subir até ao intelecto em si. Portanto, é através do "intelecto em si", e não já através do intelecto criado, que devemos conceber o divino intelecto se quisermos alcançar um mínimo de objetividade, se pretendermos escapar ao antropomorfismo e ao metaforismo.

5.º Resta-nos saber, em quinto e último lugar, se nosso conhecimento de Deus pode ser dito *próprio.* S. Tomás ora o afirma (I C. G. c. 14; III C. G. c. 39, etc.), ora o nega. (*Boet. Trin.* q. 1 a. 2.) A razão é que, nos primeiros textos citados, conhecimento próprio opõe-se a conhecimento metafórico (*I Sent.* d. 22 q. 1 a. 2) e significa que atingimos atributos essenciais; na segunda passagem, ao contrário, conhecimento próprio opõe-se a conhecimento comum, confuso, geral. (Ia. P. q. 14 a. 6.) E neste sentido, nosso conhecimento de Deus é, absolutamente, impróprio, como conhecimento *analógico* e como *tal* conhecimento analógico que é.

Como *analógico,* porque a noção proporcionalmente comum não pode ser obtida senão por meio de abstração — imperfeitamente, sem dúvida, mas enfim realmente — do que os analogados têm de característico, de diferencial, de "próprio", para conservar apenas os traços comuns: "enquanto semelhante proporcionalmente a uma outra, a coisa faz abstração de sua realidade peculiar", sentencia Caetano. (*Nom. Ana.* c. 5 p. 261.)

Como *tal* conhecimento, isto é, enquanto conhecimento de uma realidade *divina,* pois devemos elevar ao máximo nossa faculdade de abstração, ao ponto que mais um nome é *comum,* mais é *próprio* de Deus. (Ia. P. q. 13 a. 11.) Todo conhecimento por analogia é imperfeito, porquanto repousa em uma semelhança, que não é específica, nem mesmo genérica; e entre todos os conhecimentos por analogia, o que tem Deus por objeto é o mais remoto; muito mais imperfeito, por exemplo, do que o conhecimento que pretendesse apreender a substância pela semelhança do acidente. (*De Ver.* q. 8 a. 1; *IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 1.) E não há de que admirar, pois S. Tomás fala de "quantulacumque cognitio." (*IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 7 ad 7.) Não é, porém, uma expressão de desprezo; pelo contrário. O intelecto humano mais deseja, ama, goza o conhecimento da divindade, por mínimo seja ele, do que o perfeito conhecer das criaturas. (III C. G. c. 25.)

Definamos, para terminar, o "método" de analogia. Em nossas especulações sobre Deus, o ponto verdadeiramente central é esta proporção, já tantas vezes estabelecida por nós:

$$\frac{\text{(a) criado}}{\text{ser participado}} \quad \text{como} \quad \frac{\text{(x) incriado}}{\text{ser não-participado.}}$$

Assim, exprime-se formalmente o *conhecimento* analógico. O *método* de analogia comporta etapas múltiplas, gravitando todas em torno da proporção. A causalidade refere-se à *existência* da proporção, e procura assegurar-lhe um sólido apoio no real; a remoção e a supereminência referem-se à *significação* da proporção. Por isto, considerado em sua extensão total, o método de analogia encerra quatro fases solidárias: 1.º Via ascensional de causalidade; 2.º estabelecimento da proporção; 3.º determinação de seu sentido; 4.º via descendente de atribuição.

Demonstro, por exemplo: 1.º que existe uma causa primeira da sabedoria; 2.º provo que esta causa é intrìnsecamente "sabedoria", segundo a proporção:

$$\frac{\text{ser participado}}{\text{ciência criada}} = \frac{\text{ser não-participado}}{\text{ciência incriada.}}$$

Todavia, que significa esta semelhança de relações? — 3.º Aplicando a negação à primeira relação e elevando-a, determino que a ciência divina é sem fieri, isto é, por essência, substancial, perfeita, etc. Enfim, 4.º entra em jogo a analogia de atribuição mista, e a via descendente nos leva a descobrir a causalidade universal da ciência de Deus.

Estes diversos momentos de nossa pesquisa, ao passo que condenam definitivamente o simbolismo e o antropo-

http://www.obrascatolicas.com

morfismo, põem em relevo a supremacia universal da Analogia.[103]

---

103) O texto francês da presente obra já se achava no prelo, quando tivemos conhecimento do livro de Edouard Le Roy: *Le problème de Dieu*. A primeira parte do volume reproduz páginas antigas e mui conhecidas (*Comment se pose le problème de Dieu, Rev. de Mét. et de Morale*, 1907); a segunda, que é nova, pretende nos mostrar um "caminho para Deus". Limitamo-nos a apresentar algumas observações gerais. Le Roy recusa — sempre e obstinadamente — colocar-se sobre o plano do ser. Quando apela à inteligência, proíbe-lhe ultrapassar o segundo grau de abstração; o mais das vezes, aliás, é dominado pela *imagem*, transpõe o tomismo em termos de imaginação *estática*, para lhe censurar o artificioso fragmentar da realidade e o antropomorfismo; para reduzi-lo enfim a "necrópole de conceitos onde dormem idéias-múmias." (Op. cit. p. 287.) Le Roy, de outro lado, confia-se à imaginação *dinâmica* para elaborar o próprio sistema; assistimos, então, a uma espécie de divinização do "impulso vital". (Op. cit. pp. 122, 205, 282, etc.) Para se pôr a salvo da inevitável censura de heterodoxia, ele, após haver procurado arruinar tudo que o tomismo tem de positivo, reclama-lhe o patrocínio, implora-lhe a assistência. (L. c. pp. 287-289.) Debalde! Esse esforço para transformar S. Tomás em agnóstico não é mais feliz do que os outros lembrados acima. Assenta, em suma, sobre os mesmos equívocos. — Todos os problemas tradicionais encontram-se nestas páginas, porém completamente deformados, e desviados do legítimo sentido. Quanto à teodicéia proposta por H. Bergson na obra celebérrima *Les deux Sources de la morale e de la religion*, tivemos ocasião de expendê-la, em nosso volume *Dieu dans le bergsonisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

CAPÍTULO III.

CONHECIMENTO DOS MISTÉRIOS.

SUMÁRIO.

I. ANTROPOMORFISTAS E SIMBOLISTAS.

O parlamento teológico. — O conhecer corresponde ao ser, a idéia analógica, a realidade ontológica. Ora, a "supernatureza" não se opõe à natureza, porquanto aquela pressupõe esta. E' claro, portanto, que o paralelismo subsistirá em teologia; e as opiniões ontológicas repercutirão sobre as teorias dogmáticas. Aliás, o ser é transcendente, o que equivale a dizer, onipresente.[1] Estudando o conhecimento natu-

---

1) No que se segue, coloco-me, está claro, no ponto de vista teórico. Não sustento que, històricamente, todos os partidários da univocidade ontológica se tenham enredado no panteísmo (o homem não é, por felicidade, um silogismo vivo) ou que todos os que confundem razão e fé tenham sido partidários explícitos da

http://www.obrascatolicas.com

ral de Deus, verificamos que a escala das doutrinas metafísicas, desde a equivocidade do ser até a univocidade, desperta, em teodicéia, ressonâncias múltiplas: — desde o agnosticismo ateu até ao ultra-realismo monista. E' de prever que encontremos, ao tratar do conhecimento sobrenatural, uma corrente semelhante, uma gradação de concepções análogas, desde o naturalismo até ao misticismo panteísta. Ser-nos-á permitido, portanto, — e não será folguedo descabido e vão — constituir um parlamento filosófico-teológico, com seus grupos numerosos e contrários. — Atitudes fáceis, porquanto desconhecem os problemas, as formas extremas têm de comum o negarem a distinção dos dois termos em presença, quer confundindo-os, quer suprimindo um deles.

Primeiro os negadores. O "equivocismo" rejeita toda comunicação de ser, do Criador para a criatura. Não sendo então este conceito de *ser*, em teodicéia, mais do que um nome desprovido de todo sentido pensável, segue-se a ruptura desta ponte de conceitos que liga o homem a Deus: sobre que assentaria ela, pois que a uma palavra comum, *flatus vocis*, não corresponde realidade alguma? Teremos o agnosticismo filosófico. Transposta ao plano sobrenatural, esta atitude nominalista levará analògicamente ao naturalismo que nega toda comunicação de *vida* da Trindade para a alma. Deus existe; os mistérios da fé, ao contrário, são mitos, brumas que um raio de sol desvanece; a religião revelada representa uma doutrina poética, para uso do povo, expressão alegórica da filosofia. (Averróis.) [2] Metafísica e teologia podem subsistir teòricamente; mas assemelham-se a estes astros rebentados, cujos fragmentos vogam eternamente, em sentidos divergentes, sem que força alguma possa reuni-los. As leis do ser regem com rigor a metafísica. Eis, porém, que sùbitamente se acham desprovidas de todo valor, porque, em dogmática, levam a conclusões nitidamente heréticas: tal é a posição defendida, com alguma circunspecção, por Sigério de Brabante [3], com impudência, pelos averroístas posteriores, por exemplo, um João de Janduno. [4] Sem dúvida, neste conflito declaram optar pela fé; nada mais fará entretanto o racionalismo posterior que tirar abertamente a consequência de tal estado de coisas, ao afirmar ser a fé a negação da razão, e o sobrenatural em Deus, inexistente Ora, como não é possível participar do inexistente, o sobrenatural em nós — a graça — será negado; e aqui temos o humanismo pagão, a "autonomia", o homem bastando-se a si mesmo. Outros, mais tímidos, se contentarão com apoucar tudo que existe em Deus, ou que dele vem; assim, outrora, Pelágio, e atualmente, o semi-racionalismo e o modernismo.

Sendo a analogia uma forma de equívoco, podemos colocar ao lado desta extrema esquerda — os agnósticos radicais — a esquerda: os agnósticos dogmáticos, partidários da analogia de atribuição pura ou do metaforismo. Em teodicéia, um Maimônides ou um Mansel representam esta tendência; em teologia, encontramos a forma correspondente do pragmatismo religioso ou dogmatismo moral, e também, sob outro ponto de vista, a heresia luterana da imputação extrínseca, sem justificação interior.

Muito além, a doutrina tomista da analogia se estabelece ao centro de nosso parlamento. E' a única, como veremos, que fundamenta de modo rigoroso a distinção das duas ordens de realidade, a cognoscibilidade dos mistérios, e a participação da vida divina pela alma.

Falta-nos lazer para acompanharmos as múltiplas ramificações do agnosticismo; importa, todavia, indicar algumas das características do simbolismo teológico moderno. Antes de tudo, ele venera qual fundador e patrono a E. Kant, que se gloriava de haver humilhado a razão, para dar lugar à fé, assentimento cego de ordem prática. Todos sabem que

---

univocidade. Indico simplesmente conexões lógicas entre as diversas teses. As aplicações históricas não faltam, aliás: cf. sobre o "univocismo" dos ontologistas, de Rosmini, e suas consequências: Denzinger, nn. 1659-1662; 1896-1896; 1915; 1926.

2) Cf. Manser, *Das Verhältniss v. Glaub. u. Wiss. bei Averroes* (Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. Bd. XXV); Gauthier, *La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la phil. et de la foi*, pp. 177 ss. — Encontrar-se-á algo semelhante a estas teorias em A. Comte (o estado teológico) e nos hegelianos, para quem a religião é um momento pré-filosófico da evolução da idéia absoluta; os dogmas resolvem-se em problemas metafísicos; a religião representa (vorstellt) o Absoluto, ao passo que a filosofia o pensa (denkt). — Cf. B. Croce, *Logica*[5], pp. 303, 309, 314; G. Gentile, *Discorsi di religione*, Firenze, 1923; *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. Paris, 1921.

3) Mandonnet, *Siger de Brabant*[2], I, p. 148.
4) Hauréau, *Hist. phil. scol.* II, 2, p. 286.

http://www.obrascatolicas.com

foi A. Ritschl o primeiro a aplicar estas concepções à teologia; foram-lhe incontáveis os continuadores.[5] Não obstante as divergências mútuas, concordam em afirmar que o dogma não possui sentido pensável algum. Cabe-lhe, por conseguinte, apenas valor prático, sendo os símbolos da fé meros excitantes de sentimentos religiosos. Posto isto, as disputas entre simbolistas são apenas secundárias. Assim, para Schleiermacher em seu "Der Christliche Glaube", a religião se reduz à afetividade; é uma experiência fundada sobre o "sentimento de dependência" (Abhängigkeitsgefühl), o qual se exprime naquelas fórmulas claudicantes denominadas dogmas. Segundo Mansel, a significação dos dogmas é sobretudo moral; são diretivas práticas para a orientação da vida. Entre os modernistas, G. Tyrrell mais se aproximaria de Schleiermacher: a religião é uma experiência inefável, balbuciada através de imagens e mitos que os teólogos codificam. As elaborações teológicas são analogias no sentido vulgar, desprovidas de valor objetivo. Edouard Le Roy pode ser chamado analògicamente (simpliciter diversus, secundum quid idem) o Maimônides moderno. Judeu e aristotélico aquele, católico e bergsoniano este, concordam ambos, no uso que fazem, em matéria religiosa, da analogia de atribuição.[6] No fundo, o que conhecemos da realidade divina é nossa relação para com ela. Todavia esta realidade existe verdadeiramente (simbolismo *dogmático*). Le Roy protestou com violência contra aqueles que "lhe emprestaram a opinião de que o dogma é uma pura receita sem valor de verdade."[7] "Sob a fórmula dogmática, há uma realidade latente"[8]; os dogmas são afirmações "designando existências objetivamente reais"[9], justificando e fundamentando ante a razão, nossa atitude.[10] Apenas — como o Deus de Maimônides — tal realidade correspondente permanece de todo misteriosa e inacessível.[11]

Ao dogma cabe duplo valor: 1.º um primordial, que é prático; é Deus quem nos ordena atitudes e regula nossas relações para consigo (analogia de atribuição); 2.º outro, secundário, intelectual: a) negativo absoluto[12]; (lembremos a via de remoção maimonidiana); b) positivo e relativo, como estimulante do pensamento, como orientação, enunciado de problemas a resolver; neste sentido, não passa de simples hipótese filosófica.

Não é supérfluo observar que Le Roy é ainda mais simbolista que Maimônides. Este, com efeito, admite um mínimo de objetividade em nossas afirmações dogmáticas, visto podermos conhecer os atributos de ação. Assim, segundo Maimônides, ao dizermos que Deus é uma "pessoa" entendemos que ele age como age uma pessoa. Pelo contrário, para Le Roy, Deus é dito "pessoa", porque *nós* devemos agir para com ele, como se fosse uma pessoa.[13] No caso de Maimônides, temos uma verdadeira analogia metafórica, atingindo uma qualidade virtualmente existente em Deus; em Le Roy, a analogia é híbrida, meio-metáfora, meio-atribuição; metáfora, porque parece designar intrìnsecamente a Deus; atribuição, porque não afirma uma perfeição em Deus, mas, sim, uma relação em nós.

Rejeitando o conhecimento sobrenatural de Deus, por meio das fórmulas da fé, não têm os simbolistas outra escapatória, para conservar uma aparência de religião, senão apelar para a experiência religiosa, como fonte que jorra para a vida eterna. (Cf. Encícl. *Pascendi*. Denzinger, n. 2079.)

Excetuando o tomismo, todas as teorias do "equívoco" respondem, sob duas formas inumeráveis, à mesma inspira-

---

5) Um dos mais interessantes e dos mais radicais, na hora presente, é Rudolf Otto, campeão do irracionalismo religioso: R. Otto, *Das Heilige; über das Irrationale i. d. Idee des Göttlichen u. sein Verhältniss zum Rationalen*, 22 *Aufl.*, Gotha, 1929.

6) A respeito da atribuição, notemos a curiosa proposição de Rosmini, que transporta aos céus esta analogia. Denzinger, n. 1930.

7) *Dogme et critique*, p. 40.

8) Ib., p. 3.

9) Ib., p. 40; cf. pp. 33, 41, 51, 53, 75, 89, 95, 145, etc.

10) Ib., pp. 25, 147, 299.

11) Ib., p. 33.

12) Ib. pp. 21, 42, 79, 259, 268, 272, 310. Repulsa das teorias que prejudicam nossas atitudes práticas.

13) Ib., p. 47. Em seus trabalhos filosóficos, Le Roy parece negar que a personalidade se encontre em Deus objetivamente: cf. *Comment se pose le problème de Dieu?* p. 499. Denzinger, n. 2108. — Para Maimônides, há semelhança entre nossa ação e a ação divina; para Le Roy, "a semelhança está apenas em nossa ação", *Dogme et critique*, p. 147. Em suma, transpõe para o domínio especulativo, o que S. Tomás diz do culto externo. III C. G. c. 119.

http://www.obrascatolicas.com

ção fundamental: agnosticismo em face do transcendente, do sobrenatural. Nega-se-lhe a distinção em relação à ordem natural, porque nega-se-lhe a mesma existência.

No outro extremo, rejeitam-se as distinções, em virtude da confusão; será o reino da univocidade, da comunidade de ser, e, portanto, da homogeneidade — até mesmo da identidade — entre as duas ordens, e, consequentemente, entre a razão e a fé. Um conhecimento estende-se até aonde alcança a idéia pela qual conhecemos; e se a noção de ser é unívoca, segue-se que é adequada a tudo; a totalidade do ser aí se encontra homogêneamente; esgota ela o existencial, e a idéia convém a Deus como ao homem, trata-se de uma pura questão de mais ou de menos, e não de diferença radical. Apenas terei de desenvolver este conceito; como a idéia hegeliana, ao desenrolar-se, ele me desvendará a totalidade do real; logo, posso penetrar a essência divina, porque Deus é também ser. Nessa perspectiva, ou será a criatura absorvida em Deus (ocasionalismo, ontologismo), ou Deus na criatura (panteísmo). Na ordem sobrenatural, chegar-se-á a todos os misticismos divinizantes do homem. — Abstração feita das doutrinas panteístas do Oriente, lembremos a imensa onda neo-platônica que vem rebentar — desde Proclo — sobre toda a Idade Média e a Renascença — passando por Escoto Erígena, pelos Begardos[14], Eckart[15], Bruno — para expirar na Alemanha, aos pés dos românticos-filósofos. Vem depois a incontável turba de todos aqueles que, sem ir aos extremos, se originam, lògicamente, de concepções semelhantes. Seriam Baius, Jansênio, ou então os pietistas protestantes, os imanentistas exagerados, que colocam em nossa natureza uma exigência do divino — todos confundem, em graus diversos, as duas ordens. Seriam, ainda, os tradicionalistas, os semi-racionalistas, Frohschammer, Günther, Hermes, ontologistas e rosminianos... *turba magna*. E' tão natural e tão fácil este pensamento quantitativo, carregado de imagens — que a "filosofia nova" criticou tão acerbamente, provàvelmente porque ela o praticou com entusiasmo... Pelo que, mesmo pondo à parte os heresiarcas e heterodoxos, encontramos, na história da teologia, bom número de grandes espíritos, gênios, santos, que incidiram neste antropomorfismo, que raciocinavam sobre o Altíssimo, como se estivéssemos ao mesmo nível. Não se faz dele um super-homem, mas quase um "super-anjo"; julga-se estar adiantando pela "via eminentiæ"; na realidade, porém, caminha-se pela "via augmenti".[16] Daí — consequência que nos interessa muito de perto — estas inumeráveis tentativas para demonstrar os Mistérios, sobretudo o da Santíssima Trindade, que, sendo o mais impenetrável, é por isto mesmo, o mais tentador.

[14]) Denzinger, n. 457; cf. Eunômio, pretendendo conhecer a Deus como a si mesmo: Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, c. 5 p. 49.

[15]) Denzinger, n. 510.

Sem dúvida, a razão imediata de semelhante atitude é, muitas vezes, uma preocupação apologética. Raimundo Lulo é um exemplo típico. Por que este arsenal de "argumentos necessários", de "provas prementes"? O bem-aventurado deseja converter os averroístas e os caros muçulmanos.[17] Dá-nos então uma orgia de silogismos, ditados mais pelo zelo do que por uma atitude de ciência rigorosa. Quantos apologistas nutrem assim o desejo de persuadir, aproximando o dogma da razão, arquitetando demonstrações "minimistas" muitas vezes de dúbia solidez! Que importa, contanto persuadam? E aos poucos resvala-se para o racionalismo, escamoteia-se inconscientemente a fé, e suprime-se pràticamente o sobrenatural que se ansiava provar.[18]

[16]) Por exemplo, um Teodorico de Chartres dirá que a teologia deve apelar para razões aritméticas, musicais, geométricas e astronômicas (Hauréau, *Notices et extraits*, Paris, 1890, p. 63). R. Bacon afirma que "mathematica omnino necessaria est sacræ scientiæ." (*Opus Majus*, pars IV: Mathematicæ in divinis utilitas, Bridges, I, p. 175).

[17]) O. Keicher, *R. Lullus u. seine Stellung z. Arab. Phil.* Münster, 1909, pp. 65 ss. Conquistado por tão belo zelo, o historiador de Lulo se transformou em apologista, mas de seu herói. Procura, às vezes com felicidade, desculpá-lo da censura de racionalismo, colocando-o em seu meio histórico, interpretando "reverenter" as passagens difíceis. O certo é que, se Lulo não é racionalista no sentido moderno da palavra, nem por isto deixou de confundir fé e razão.

[18]) Zigliara, *Propaedeutica*, l. I c. 19, n. 2: "Qui tentat demonstrative probare veritates ordinis supernaturalis, facto ipso negat hujusmodi veritates esse absolute supernaturales, quia inclusas supponit in virtuali extensione medii creati et naturalis nostrarum demonstrationum."

http://www.obrascatolicas.com

Nos maiores, porém, — Anselmo ou Abelardo — ao lado de tendências apologéticas inegáveis [19], encontramos uma falha no pensamento teórico: a falta de distinção adequada entre o domínio da teologia e o da filosofia. Debatem-se contra a dificuldade geral da época, e forcejam, em última análise, para vencê-la. O fenômeno é tão universal que podemos dizer que a história inteira do pensamento medieval se condensa nesta aspiração de reunir numa síntese harmoniosa os dados da fé e os dados da razão. Entretanto, a confusão herdada da época patrística pesa sobre toda a alta Idade Média. Os doutores meditaram, sem dúvida, a sentença de Agostinho: "a ciência é filha da razão, a fé, da autoridade." Na prática, porém, não se chegou a distinguir com exação o domínio dogmático do racional, a delimitá-los precisamente, e determinar-lhes as mútuas relações. S. Tomás o consegue, enfim; apenas, porém, é atingido este admirável equilíbrio, começa a dissolução, sob a influência do averroísmo e do nominalismo, para vir a ter neste estado de oposição e de luta que se perpetua graças à filosofia moderna. [20]

Se tomarmos conhecimento dos numerosos trabalhos publicados sobre este assunto [21], verificaremos ser tão corrente, antes de S. Tomás, certa confusão entre a razão e a fé, que se pode considerá-la como característica deste "augus-

---

19) Em S. Anselmo é o famoso "insipiens"; são os infiéis e os ímpios que cumpre persuadir com razões "necessárias". (Cf. V i g n a, *Razione e fede nelle opere di S. Anselmo*, Rev. fil. neo-scol., 1909, pp. 424 ss.). Abelardo visa "os pseudo-filósofos que nos infestam, e seus ataques veementes" (*Introd. theol.* ed. Cousin, II, pp. 12, 75, 97, etc.), bem como os gentios e os judeus (*Theol. Christ.* ed. Cousin, II, pp. 550 ss.).

20) Cf. M a n s e r, *Die mittelalterliche Scholastik nach Umfang u. Charakter* (Hist. polit. Blätter f. d. kath. Deutschl., 1907, Bd. 139, p. 140).

21) Citemos entre muitos outros: M a n d o n n e t, *Siger de Brabant,* Louvain, 1911; G. B r u h n e s, *La foi chrét. et la phil. au temps de la Renaissance carolingienne,* Paris, 1903; E. K a i s e r, *P. Abélard critique,* Fribourg, 1901; G. R o b e r t, *Les écoles et l'enseignement théol. pendant la première moitié de XIIe.* s., 1909; T h. H e i t z, *Essai hist. sur les rapports entre la philosophie et la foi de B. de Tours à saint Thomas,* Paris, 1909; E. G i l s o n, *Etudes de phil. médiévale,* Strasbourg, 1921; M. D. C h e n u, *La théologie comme science, au XIIIe. s.* (Arch. hist. doctrinale et litt. du M. A., tome II, Paris, 1927). — Mais recente é a bela síntese de E. G i l s o n, *Reason and revelation in the middle Ages,* New York, 1938.

tinismo", dominante nas escolas até à síntese albertino-tomista. "Ausência de uma distinção formal entre o domínio da filosofia e o da teologia, isto é, entre a ordem das verdades racionais e a das verdades reveladas. Por vezes, as duas ordens misturam-se para constituir uma sabedoria total, norteada pelo princípio que as verdades atingidas pelos antigos filósofos são o resultado de uma iluminação divina e, portanto, fazem parte da revelação total. Outras vezes, os domínios da filosofia e da teologia afirmam-se como distintos, em tese, embora não se chegue, de fato, a formular um princípio capaz de salvaguardar a distinção. Idêntica tendência, para esfumar a separação formal entre a natureza e a graça." [22] Para alguns Padres [23], e os primeiros escolásticos, existe na verdade uma "sabedoria total", a que se chamou uma "religião-filosofia". [24] Sincretismo de inspiração alexandrina, compreendendo as ciências, o exercício das virtudes, a fuga do mundo, as letras pagãs, a mística, a exegese, as sentenças dos filósofos, as doutrinas dos Padres, tudo numa grande confusão. [25] Moisés regenta a física, e Platão ensina Escritura. A imagem sugerida irresistìvelmente pelo cérebro medieval, nesse instante, é a do caldeirão de Macbeth, massa de elementos heteróclitos, aglomerado de materiais amorfos, ao qual sòmente o desejo de interpretar esta sabedoria total pode dar uma aparência de unidade.

Escoto Erígena resume tal estado de espírito, nesta frase lapidar, tantas vezes citada: "Nada mais é tratar da filosofia senão expor as normas da verdadeira religião pela qual cultua-se humildemente e investiga-se racionalmente a Deus,

---

22) M a n d o n n e t, *op. cit.,* I, p. 55.

23) M a n s e r, *art. cit.* p. 416; K a i s e r, *op. cit.,* p. 148; P o r t a l i é, *Dict. Th. Cath.* I, col. 2503.

24) B r u h n e s, *op. cit.,* 2a. p., c. I.

25) Assim, Alcuíno, depois de ter definido a filosofia: o estudo da natureza e das coisas humanas e divinas, arrola a honestidade da vida, a meditação da morte, o desprezo do século, enfim a Escritura toda: "Nam, aut de natura disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste; aut de moribus ut in Proverbiis; aut de logica, pro qua nostri theologiam sibi vindicant, ut in Canticis Canticorum et in Sancto Evangelio." P. L. 101, col. 952. Cf. M a r i é t a n, *Le problème de la classification des sciences, d'Aristôte à saint Thomas,* Paris, 1901. — Este tradicionalismo era corrente entre os Padres (Justino, Clem. de Alex., Orígenes, etc.) e os judeus (Aristobulo, Filo, Josefo); encontramo-lo, entre outros, em M a i m ô n i d e s (*Guia,* I, c. 34, 70, etc.) e R. B a c o n, (*Opus Maius,* Bridges, I, pp. 41, 46, 53; *Opus Tertium,* Brewer, p. 81).

http://www.obrascatolicas.com

causa suma de todas as coisas. Donde resulta que a verdadeira filosofia é a verdadeira religião e, inversamente, que a verdadeira religião é a verdadeira filosofia." [26] A teologia açambarca, monopoliza o saber. Com efeito, não se trata apenas de uma síntese de todos os conhecimentos, sob a égide da teologia. Mas, na realidade, ninguém pensa que possam existir disciplinas diversas com princípios formalmente distintos e métodos independentes. Tudo é imanente a tudo, segundo a fórmula tão cara à nossa "filosofia nova". Como desconfiar da razão, se ela subministra os meios de cumprir nosso dever intelectual [27]: cultivar e aprofundar a ciência religiosa universal? Não pode caber à razão outro papel. O Senhor nos revelou a verdade uma vez por todas: resta-nos daqui por diante apenas interpretar-lhe o sentido. Nada de novo existe por descobrir. Estudemos a Escritura ou o Cosmos, neles nos cumpre ler sòmente Deus; não há outra coisa a pesquisar, e a razão deve limitar-se ao papel de simples intérprete. Nesta perspectiva medieval, um conflito, entre o dogma e a ciência, é impossível, a priori; funcionando normalmente, à inteligência compete alcançar o próprio âmago do divino; se o não consegue, é porque trabalhou mal. Por isto, o especulativo de então sente-se fundamente surpreso ao ser acusado de heresia, quando pensava ter esclarecido um mistério. [28] Como incidir em erro, se o raciocínio está correto? E nem mesmo formulam a questão prévia de saber se a aplicação da dialética a tão sublimes noções é sequer possível. Silogiza-se, univocamente, em todos os domínios. [29]

26) *De Praed.* c. I (P. L. 122, col. 357).
27) S. Anselmus, *Cur Deus homo,* c. 2.
28) Bruhnes, *op. cit.*, pp. 95, 110, 114.
29) Cf. *Ib.* p. 92: "E' notável a ausência total do sentido do mistério. *O que os teólogos chamam valor analógico das fórmulas dogmáticas,* Frédésige não o admite; para ele, as fórmulas são o equivalente da realidade; não repara que a realidade, e sobretudo a realidade divina, as ultrapassa em muitos pontos, e então é natural que ele raciocine, abstrata e lògicamente, sobre estes dados, e que vá assim de encontro a verdadeiras dificuldades, que não poderíamos resolver, a não ser lembrando-nos do caráter essencialmente imperfeito de nossas fórmulas dogmáticas." O autor cita vários exemplos deste univocismo. — Do mesmo modo, Roscelino despenha-se no tristeísmo, por ter aplicado univocamente à Trindade sua noção de pessoa. (P.L. 178, col. 365.)

Com o tempo, todavia, as derrotas de uma razão, que pretende legislar em matéria de dogma, arrefecem o ardor dialético. Após o caos primitivo, esboça-se o "opus distinctionis", e o "opus ornatus". Falta, entretanto, o critério que permitiria, uma vez por todas, assegurar esta discriminação.

Um Anselmo ou um Abelardo, por exemplo, sabem, de certo, estabelecer a diferença entre um ato de fé e um silogismo; mas vejamos como se estabelecem, na prática, as relações entre estas duas fontes de conhecimento; por falta de um princípio — a analogia — assiste-se fatalmente a incursões de uma sobre a outra. E aqui é a fé que absorve a razão, a teologia tudo invade. E não é hostilidade à razão — como verificamos num Pedro Damião, nos "espirituais" franciscanos [30], ou no autor da *Imitação* —; é uma escravização. A fisionomia intelectual da época corresponde à fisionomia social; o que o servo é para seu senhor, a filosofia o é para a teologia: uma "ancilla" e uma serva à qual não assiste o direito de trabalhar para si; uma escrava que, como a do Salmo, não pode levantar os olhos das mãos de sua senhora: *"sicut oculi ancillae in manibus dominae suae."* Para consolá-la, dizem-lhe que é rainha, e julga de tudo que há no homem [31], mas apressam-se em acrescentar que esta realeza consiste em compreender a fé: *quod credimus intelligere.* [32]

Encontramos desta confiscação um exemplo palpável na teoria, então geral, da "iluminação subjetiva": a razão é despojada mais ainda de suas prerrogativas; para apreender o verdadeiro, necessita como de uma revelação, de um raio de luz celeste tocando-a de leve, um raio emanado daquele Verbo que ilumina todo homem que vem a este mundo. Para filosofar, é mister uma alma contemplativa e límpida [33], cristal que deixa filtrar a claridade vinda do Alto.

30) Mandonnet, *op. cit.*, I, p. 96 n. 1.
31) S. Anselmus, *De fide Trin.* c. 2 (P.L. t. 158, col. 1265).
32) *Cur Deus homo*, I, c. 2 (P.L. t. 158 col. 362).
33) S. Anselmus, *De fide Trin.* cap. 2 (P.L. t. 158 col. 263-265). Abelardo, *Introd.* (Cousin, II, p. 727). Hugo Victor. *De Sacram.* I. 3, c. 14 (P.L. t. 176, col. 773 ss.). Do mesmo modo; S. Boaventura; ver os textos em L. de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure, le docteur franciscain: l'idéal de saint François et l'oeuvre de saint Bonav. à l'égard de la science,* Paris, 1923 (2a. p. c. 2: O ideal da ciência segundo S. Boaventura; 3a. p. c. 2-3: Primado da bondade sobre a verdade).

http://www.obrascatolicas.com

À exceção dos tratados de lógica, em vão procuraríamos obras de filosofia pura, que não sejam misturadas de teologia dogmática, de considerações edificantes, de elevações místicas. Mesmo o famoso argumento ontológico é de origem teológica [34] — prova viva da absorpção que tentamos caracterizar. [35]

As pseudo-demonstrações dos mistérios. — E' reconhecida, repetimos, a existência dos dois conhecimentos. Embora haja distinção, não há, entretanto, irredutibilidade [36]; são duas fontes que, em vez de correrem paralelamente, confluem num rio único, como dois métodos da mesma ciência; foi o que favoreceu a desforra da "ancilla": assistiremos a uma verdadeira rebeldia da razão subjugada.

Anselmo exigirá do fiel que comece por crer; todavia, ao "credere" sucede o "intelligere" [37]; é a desforra da razão. Quem pràticamente deterá a inteligência, em seu esforço de aprofundamento da fé? — A inefabilidade divina, que também nossos autores defendem com todas as veras? — Ocorre sermos cautos, pois também o filósofo admite esta inefabilidade. Os mistérios da religião estarão nivelados aos da teodicéia. Destes, se não podemos conhecer o "como", não deixamos entretanto de lhes demonstrar a existência. [38]

34) Gilson (*Et. phil. méd.* pp. 17-18) mostra muito bem que o argumento ontológico é uma meditação sobre o conteúdo da fé, uma racionalização da *crença* na existência de Deus, um caso do *fides quaerens intellectum*. E o começo da prova o evidencia bem: "Ergo, Domine, qui das fidei intellectu, da mihi, ut quantum scis expedire *intelligam* quia es, *sicut credimus;* et hoc est quod credimus. Et quidem *credimus* te esse aliquid quo nihil magis cogitari possit, etc." *Proslog.* c. 2 (P.L. t. 158, col. 227-228.)

35) Em pleno séc. XIII, Bacon é ainda tentado pelo sonho da "sabedoria total". Não há ciências distintas da teologia. Mesmo a matemática a ela se prende e, naturalmente, a filosofia: "Oportet igitur ut trahatur philosophiæ potestas ad sacram veritatem quantum possumus; nam philosophia secundum se nullius utilitatis est."

36) Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 96: (Os predecessores de Alberto Magno sabiam) "que a filosofia argumenta em nome dos princípios da razão, enquanto a teologia argumenta em nome dos princípios da revelação. Mas a ilusão que lhes era comum consistia em crer que uma demonstração racional fosse ainda possível *no interior do problema cujos dados só podem ser fornecidos pela revelação.*"

37) *De fide Trinit.* cap. 2 (P.L. t. 158, col. 263-264. Posteriormente, tratamos mais detidamente o assunto no artigo da Rev. Ecles. Brasil. (dezembro 1943): *A meditação anselmiana sobre o Verbo divino.*

38) Provamos, por exemplo, a existência da presciência em Deus, sem chegarmos a perceber, com evidência, sua conciliação com nossa liberdade.

Ora, ao mesmo resultado chegam um Anselmo, um Abelardo ou um Hugo Vitorino no que toca ao dogma: o crente pode prová-lo, *post revelationem;* pode chegar à clara visão do seu "an sit" [39], embora paralisado pelo mistério impenetrável de seu "quomodo sit". E' fácil, desta forma, atingir uma intelecção da fé, que se irá ampliando cada vez mais; a ciência absorverá, pouco a pouco, a crença. Não o conseguirá, todavia, pois os penetrais do mistério permanecerão sempre inacessíveis; a fé, porém, descartará, cada dia, um pouco da visceral obscuridade, e preludiará assim, desde esta terra, às clarezas da visão beatífica. [40] O senso católico dos autores impedi-los-á de chegarem a tais conclusões. Como, porém, a elas lògicamente se furtar? Há mais. Cedendo a preocupações apologéticas, parecem chegar a admitir a demonstração da *existência* dos mistérios, "ante revelationem". Nega-se de certo ao cristão a faculdade de pôr em dúvida a rea-

39) S. Ansel. *De fide Trin.* c. 4 (P.L. t. 158, col. 272): "Sed si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion scilicet et Proslogion, ad hoc maxime facta sunt ut quod *fide* tenemus de divina natura et ejus personis præter Incarnationem, *necessariis* rationibus, *sine* Scripturæ auctoritate probari possit." *Ibid.* col. 273: "ut non solum fide, verum etiam evidenti cognoscant ratione, tres personas non esse tres deos." *Monolog.* præf. (P.L. c. 158, col. 143): "hanc mihi formam præstiterunt (fratres) quatenus auctoritate Scripturæ *penitus nihil* in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes fides assereret, id ita esse, plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter *cogeret* et veritatis claritas *patenter ostenderet.*" *Cur homo Deus,* I, cp. 25 (P. L. t. 158, col. 400): "volo me perducas illuc ut *rationabili necessitate* intelligam esse oportere omnia illa quæ fides catholica de Christo credere præcipit..." A cada passo, encontram-se sobre a Trindade, expressões como estas: "irrefragabiles rationes" (*De process. Sp. S.*, cap. 4; P.L. t. 158, col. 291): "certissime autem iam consideratæ rationes reddiderant..." "liquide cognosci potest", etc. *Monolog.* cap. 23; P.L. t. 158, col. 209). Entre os Victorinos, abundam textos mais claros ainda, v.g. Hugo Victor. *De Sacram.* l. III, 11 (P.L. 176, col. 220). "Itaque ratio per rationem Deum esse invenit; et venit alia ratio quæ non solum esse Deum sed unum esse Trinum comprobaret." Ricardo, *De Trin.* l. I cap. 4 (P.L. 196, col. 892). "Erit itaque intentionis nostræ in hoc opere ad ea quæ credimus, in quantum Dominus dederit, *non modo probabiles,* verum etiam *necessarias* rationes adducere... Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem quæ necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse", etc.

40) Cf. S. Ansel. *De fide Trin.* prooem. (P.L. t. 158, col. 260): "Quoniam inter fidem et speciem, intellectum quem in vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit tanto eum propinquare specie ad quam omnes anhelamus, existimo."

http://www.obrascatolicas.com

lidade dos objetos da fé; um pagão, ao invés, tem o direito de inquiri-la[41]; e eu me comprometo, adianta Anselmo[42], e depois dele, um Abelardo[43] ou um Lulo[44], a provar-lha com razões necessárias.[45]

Uma vez descoberto, pela razão, o "an sit", ela deverá crer, para compreender, para penetrar nos arcanos da religião, e chegar à inteligência. Entretanto, nem Anselmo, nem os Vitorinos, soçobram de forma alguma no racionalismo. Quem os salvou? A mística. Em virtude da teoria da iluminação, as "rationes necessariæ" já são fruto de uma inspiração divina. A inteligência encontra-se completamente banhada de irradiações celestes.[46] Sem embargo, percebemos o perigo corrido: o sobrenatural trazido, inconscientemente, ao mesmo plano que a natureza, o "intelligere" tendendo insensivelmente a substituir o "credere". Ora, este perigo e esta confusão têm, por origem primária, a falta de uma teo-

---

41) J. B. Becker, *Der Satz des hl. Anselmus "Credo ut intelligam"* (Philos. Jahrbuch, XIX, pp. 115-127), mostrou que o axioma anselmiano deve entender-se do crente, e não exclui, para o não-crente, o direito de pesquisar. A este é "intellige ut credas" que se deve dizer (*art. cit.* pp. 123-127); cf. *De fide Trin.* cap. 4 (P.L. t. 158, col. 273).

42) *Cur Deus homo,* præf. (P.L. t. 158 col. 361-363): "Quod (opus) secundum materiam, de qua editum est, Cur Deus homo, nominavi et in duos libellos distinxi, quorum prior quidem *infidelium*... continet objectiones et fidelium responsiones: ac tandem *remoto Christo quasi nunquam aliquid fuerit de eo,* probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo; in secundo autem libro, similiter, *quasi nihil sciatur de Christo,* monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse ut aliquando, immortalitate beata, totus homo, id est in corpore et in anima frueretur, ac necesse esse, ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem Deum, atque ex *necessitate* omnia quæ de Christo *credimus* fieri oportere."

43) *In Ep. ad Rom.* I, 20 (Cousin, II, p. 172): *Int. ad The.* (Cousin, II, p. 96); *Th. Christ.* (ib. p. 506).

44) Cf. Keicher, *op. cit.* p. 65. Teoria das provas negativas, repristinada por Rosmini (Denzinger, n. 1915).

45) Muito se discute sobre o sentido destas "razões necessárias". Medievistas de valor, como Mons. Grabmann e o P. Jacquin, descobrem nelas apenas razões de conveniência, probabilidades. Para mim, elas representam alguma coisa a mais, e parece-me fora de dúvida que Anselmo almejou demonstrar os mistérios "post revelationem", e quanto ao seu "an sit". Não é, porém, aqui o lugar de entrar nestas discussões.

46) Heitz, pp. 82-83: "O conhecimento racional é condicionado de tal forma pela iluminação, que um teólogo moderno não saberia dizer se é o conhecimento racional que se torna sobrenatural, ou a revelação que é deprimida ao nível da razão."

ria completa[47] da analogia.[48] Admitindo-a, teriam sido levados a vislumbrar uma ordem de realidades inacessíveis ao intelecto criado; realidades não sòmente inefáveis — o que todos concedem — senão também incognoscíveis sem a fé, e indemonstráveis, mesmo para o crente.

O erro explica-se fàcilmente. Por viver tão perto de Deus, tornamo-lo familiar; ele penetra nossa vida cotidiana; é o grande Amigo. As verdades da fé se tornam nossas ocupações habituais, incorporando-se à nossa síntese mental; o sobrenatural torna-se-nos natural. Paulatinamente perdemos de vista o abismo que separa o "ens a se" do "ens participatum", e o Primeiro Princípio dos filósofos, do Deus dos cristãos. Nossa indigente psicologia é transportada para Deus, sob forma amplificada, e os dados da fé transformam-se em enunciados geométricos a demonstrar apoditicamente. Tal mentalidade "univocista" refulge em Abelardo, que enleou-se na heresia, por ter pretendido aplicar à Trindade símbolos e comparações, imperfeitamente depurados[49]; mas ela se manifesta, igualmente, em graus diversos, em todos os demonstradores de mistérios. Seria, certamente, interessante refazer a história das provas da Trindade, de suas modificações, e da fortuna diversa que tiveram — desde os Padres até Rosmini, que me conste, o último[50] a ter sido

---

47) Digo "completa", porque a teoria da inefabilidade divina, a "teologia negativa", que já Escoto Erígena conhecia, patenteiam que nossas idéias não se aplicam tais quais a Deus; todavia há ainda falta de precisão. Quais são as idéias válidas, e até que grau o são? Ademais, confunde-se a inefabilidade da teodicéia com a da teologia. Não esqueçamos finalmente que o augustianismo aparenta tendências ultra-realistas, doutrina (Escoto Erígena o mostrou) que chega a estabelecer a univocidade ontológica do ser, a anular as demarcações entre Deus e o mundo, e a negar, pelo fato mesmo, o sobrenatural.

48) Sem dúvida, a razão *próxima* da atitude de S. Tomás é a rejeição da "iluminação", e sua substituição pela teoria aristotélica da abstração intelectual (cf. Gilson, *Et. phil. méd.* p. 110; *Pourquoi saint Thomas a critiqué S. Augustin,* em Arch. Hist. litt. doctr. M. A. tomo I, Paris, 1926), mas em última análise, importa remontar à doutrina da analogia, como veremos.

49) As famosas comparações da cera e da imagem na cera, do bronze e do sinete de bronze. *Introd.* (Cousin, pp. 97-99). *In Ep. ad Rom.* ed. cit. p. 174; *Theol. Christ.* (ed. cit. p. 532), etc., cf. Kaiser, *op. cit.* pp. 200 ss. 228 ss.

50) Schell não tentou a demonstração pròpriamente dita. (Janssens, *De Deo trino,* pp. 417 ss.) Em Maurice Blondel (*L'être et les êtres,* Paris, 1935), encontramos um derradeiro resquício dessa atitude.

14*

http://www.obrascatolicas.com

seduzido por tal empreendimento. Quantos nomes ilustres! Cláudio Mamerto [51], S. Anselmo, Abelardo, Teodorico de Chartres [52], Guilherme de Conches [53], os Vitorinos, Alexandre de Hales [54], Henrique de Gand [55], Raimundo Lulo, Gerson [56], Mastrofini [57], Günther [58], Rosmini. [59]

Mas a multiplicidade dos problemas que nos aguardam não nos permite detença; será mister escolher; aliás, todas estas provas se fundamentam sobre as mesmas bases; todas as que ostentam qualquer aparência de verdade são de inspiração neo-platônica.

Ora, nossa escolha nos é imposta pela tradição mesma. De fato, encontramos sempre — com uma regularidade que por vezes agasta — em todos os escolásticos, a partir do séc. XIII, as mesmas provas de Ricardo Vitorino. E' porque ninguém as formulou com tanta solidez, e nenhum outro representa com igual brilho a mentalidade antropomórfica, no que ela tem de mais simpático. [60] A demonstração de Vitorino alteia-se, em espirais harmoniosas, ao coração de Deus; movimento ascendente de um espírito sutil, que entremeia em volutas elegantes e frágeis as exigências da razão e as inquietudes do desejo. Numa primeira etapa, Ricardo forceja em romper o isolamento da divindade, demonstrando não ser ela solitária por envolver, necessàriamente, alguma pluralidade; depois, alteando-se ainda, mercê dum novo frêmito da sinuosa dialética, ele exige que esta multiplicidade, até então indeterminada, se cristalize na Trindade; e tríplice também — simbólica coincidência —

---

51) *De statu animae,* l. II cc. 2, 6, 7, 26, etc.

52) Curiosa demonstração aritmética (cf. Heitz, p. 35).

53) Ib., p. 41.

54) *Summa,* I. q. 42 membr. I, ante sol. (cf. Régnon, *Et. de théol. posit.* II, p. 376).

55) Quod VI, q. 2. Confunde ele "appropriata personis" e "propria personarum".

56) Sobre Lulo e Gerson, cf. Vasquez (disp. 133, cap. 1).

57) *Met. sublimior,* l. III (Janssens, pp. 381 ss.).

58) Janssens, pp. 385 ss.

59) *Teosofia,* vol. I, pp. 158 ss.; vol. III, p. 98; cf. Denzinger, n. 1915; Zigliara, *Propaedeutica,* l. I, c. XII, p. 67.

60) E' estranho o P. De Régnon, que não deixa de insinuar que a teoria agostino-tomística está eivada de antropomorfismo (cf. nosso capítulo seguinte), não pareça perceber o antropomorfismo que vicia a teologia do Vitorino, da qual é tão entusiasta (cf. *Études de théologie positive,* II, p. 282).

será o laço — *funiculus triplex* [61] — que atará o herético recalcitrante. [62]

A primeira prova tira-se da soberana bondade. A suprema perfeição requer a soberana bondade e esta, por sua vez, exige a plenitude da caridade. Nada melhor, nada mais excelente do que a caridade. Enquanto amamos apenas a nós mesmos, não ascendemos ainda ao cimo do amor que é a caridade ou amizade, a qual supõe pluralidade de pessoas. Sendo Deus caridade, claro fica que há pluralidade de pessoas em Deus, pois só pessoas divinas podem constituir objeto verdadeiramente digno de uma amizade divina. Plenitude da divindade, logo plenitude da bondade, logo plenitude da caridade, logo pluralidade de pessoas: eis como se encadeia o primeiro argumento ricardiano. [63]

---

61) Ric. St. Vict., *De Trin.* L. III, cap. 5, citando Eccles. c. 4: "funiculus triplex qui difficile rumpitur."

62) Muitos autores, Grabmann, entre outros (*Gesch. d. schol. Meth.,* III), seguido por J. Ebner, *Die Erkenntnislehre R. v. St. V.,* Münster, 1917, pp. 84-91), sustentam que nosso autor não propõe provas necessitantes, mas simples probabilidades. Ora, tal interpretação é: a) contra os textos os mais formais. Estes são uma infinidade, v.g.: l. I, c. 4: "non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere"; l. III, c. 1: "unde possimus ista non dico ex Scripturæ testimoniis, sed ex ratione attestatione convincere"; c. 5: "ecce de pluralitate divinarum personarum tam *aperta* docuimus ratione, ut *insaniae* modo videatur laborare qui tam evidenti attestatione velit convincere"; c. 17: "constat luce clarius"; c. 25: "manifesta et multiplici probavimus ratione", etc. — b) Contra o espírito destes textos. Estas provas revestem para Ricardo verdadeiro valor metafísico. Assim como dizemos: (e não é mera probabilidade senão certeza) é da *essência* da divindade ser a plenitude da bondade, assim, Ricardo prossegue: é da *essência* da bondade encerrar uma pluralidade; logo, etc., l. III, c. 6: "personarum pluralitatem *exigit* vera charitas"; c. 5: "quis quæso nisi *mentis inops* contradicet summæ felicitati id inesse, quo nihil jucundius, quo nihil dulcius; certe nihil melius, nil jucundius omnino, nihil magnificentius est vera et sincera summa charitate, quæ *omnino esse non potest* sine personarum pluralitate"; cf. c. 7; l. IV, c. 1: assimilação perfeita das provas da unidade divina com as da Trindade. — c) As passagens em que Ricardo fala da impenetrabilidade dos mistérios, nada provam em contrário, porque trata-se do conhecimento do "quomodo sit". Ademais, o fato de Ricardo pressupor a fé, não exclui uma demonstração "post revelationem" que nos faça compreender pela inteligência o que antes admitíamos pela fé sòzinha; do mesmo modo que começamos por crer na existência de Deus, antes de prová-la. "Ecce jam *manifesta* et multiplici probavimus ratione quam verum sit quod credere jubemur quod videlicet, unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur." *De Trin.* l. III, c. 25.

63) *De Trin.,* l. III, c. 2.

http://www.obrascatolicas.com

A segunda prova se tira da soberana felicidade. Demonstra a experiência que a amizade não só é o melhor dos bens como ainda a mais deliciosa das alegrias. Como, pois, faltaria à felicidade divina? Mas a amizade não retribuída é imperfeita; logo a soberana felicidade de Deus requer um amor liberalmente oferecido e liberalmente retribuído; donde a pluralidade de pessoas.[64]

A terceira prova se tira da glória soberana. Afirmai uma só pessoa em Deus e ela não terá a quem comunicar plenamente a sua exuberante plenitude. Seria porventura impotência? — Mas Deus é o onipotente! Seria então avareza? — Uma avareza tal que Deus enrubesceria de mostrar-se a seus anjos! Pelo contrário, haverá algo mais glorioso do que nada possuir que se não deseje comunicar? A plenitude de glória exige, pois, um companheiro de glória.[65]

Considerados separadamente, os três argumentos nos levariam apenas a admitir uma dualidade de pessoas em Deus[66], é mister uni-los a fim de que, por sua convergência, logrem atingir a meta.[67] Nota-se no amor, mesmo espiritual, uma tendência ao exclusivismo; de mau grado resigna-se à partilha.[68] Ponto nevrálgico, prova decisiva da perfeição atingida pela caridade: não poder tolerar que vosso amigo ame um outro é uma demonstração de grande fraqueza, poder tolerá-lo é indício de perfeição, suportá-lo de bom grado é sinal de perfeição maior ainda, desejá-lo, enfim, é a consumação do amor.[69] Como então recusar ao Superexcelente o que é excelente? Assim devem as duas pessoas divinas, longe de algo se reservar, associar-se uma terceira pessoa que lhes partilhe da bondade, da felicidade, da glória.[70] Deus é inconcebível sem a Trindade.[71] Como, porém, distinguir as três pessoas? Ricardo lança mão de um duplo argumento. O primeiro não passa de simples aplicação do que foi dito: o Inascível quis um amigo digno de si, para comunicar-lhe seu amor; quis também que ambos amassem um outro amigo, nada se reservando egoìsticamente. A segunda prova distingue três aspectos no amor: o amor que tudo dá e nada recebe, é o amor do Pai; o amor que tudo recebe e não dá, é o amor do Espírito Santo; o amor que recebe e dá: é o amor do Filho. Amor uno como una é a divindade, distinguindo-se apenas segundo três propriedades. Amor puramente social, mútuo, liberal, extático e nunca solitário, privado, egocêntrico, reflexo. Ricardo nutria sobre sua dialética tão alta opinião que chegou até a acoimar de demente quem lhe não percebesse o valor.[72]

Alguém indagará talvez por que interrogar com tanta insistência estas três testemunhas de preferência a tantas outras: não teriam as perfeições divinas proclamado cada qual a mesma Trindade? Ricardo não o crê. A plenitude do poder, por exemplo, ou da ciência, não implica uma comunicação de ser, uma doação de si. Atributos solitários, recurvados sobre si, estes subsistiriam, ainda que não houvesse em Deus uma pluralidade de pessoas. Ao passo que o amor é, pela própria essência, dinâmico, e deve, sob pena de se negar a si mesmo, expandir-se, comunicar-se[73], de tal modo que a argumentação do Vitorino pode ser resumida nesta frase: afirmai que Deus é Trino, ou negai que Deus seja caridade.[74]

---

64) *Op. cit.* cap. 3.
65) *Op. cit.* cp. 4.
66) *Op. cit.* cp. 11.
67) L. c.: "Eosdem itaque testes super Trinitatis assertione interrogemus, quos superius in attestatione pluralitatis adduximus."
68) L. c.: "Præcipuum videtur in vera caritate alterum velle diligi ut se in mutuo siquidem amore, multumque fervente, nihil rarius, nil præclarius, quam ut ab eo quem summe diligis, et a quo summe diligeris, alium æque diligi velis. Probatio itaque consummatæ caritatis est votiva communio exhibitæ sibi dilectionis... vides ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudine suæ integritatis subsistere nequit."
69) *Op. cit.* cp. 12.
70) *Op. cit.* cp. 13. 71) *Op. cit.* cp. 13.

72) *Op. cit.* cp. 20; cf. cp. 5; L. IV, cp. 1, etc.
73) *Op. cit.* cp. 6: "sapientiæ deliciæ valent et solent hauriri de corde proprio; intimæ autem caritatis deliciæ hauriuntur de corde alieno, unde videtur quod plenitudo tam potentiæ quam sapientiæ possideri possit in singularitate personæ..." (l. c., c. 17) "completio autem veræ felicitatis et summæ nullo mòdo videtur posse subsistere sine geminatione personæ..."
74) Foi louvada em Ricardo "esta clarividência do coração, mais penetrante que as análises da razão" (De Régnon, *op. cit.* II, p. 325); motivo pelo qual sua tentativa de subida ao céu não entusiasmou a maioria dos teólogos. — A razão não aceita, de bom grado, luzes de empréstimo; ela decretou: "Voluntas est potentia cæca", e os teólogos, achando o silogismo mais dócil à verdade do que os sentimentos, julgaram estas provas afetivas pouco aliciantes. Não sei se sorriram, como temia Ricardo (*De Trin.* l. III, cp. 1), o certo, porém, é que, embora correndo perigo de serem classificados entre os "mente capti", declararam as "três testemunhas" mui simpáticas

http://www.obrascatolicas.com

Ricardo Vitorino foi entretanto ultrapassado: um teólogo posterior adiantou argumentos, mais sedutores ainda, e à primeira vista mais válidos, para demonstrar a Trindade: naquele milagroso capítulo onze do quarto livro Contra os Gentios, S. Tomás de Aquino, elevando-se através das hierarquias criadas, percorrendo as diversas emanações, no-las mostra como que se interiorizando cada vez mais. Partindo do movimento mecânico, passa à vida, chega ao pensamento, e de cada feita os seres mais se recurvam sobre si próprios, cada vez mais íntima se lhes torna a processão. Julgaríamos verdadeiramente — e Durantel o creu — estarmos em pleno neo-platonismo, com este "retorno a Deus", com esta simplificação e esta unificação sempre mais aceleradas. Seguindo a mesma trajetória, nosso pensamento fremente encontra-se sùbitamente instalado no UNO; o desejo da continuidade leva a pôr nEle igualmente esta emanação vital, a expansão do pensamento vivo, que dimana, em seguida, por todas as outras emanações: certamente, o Pensamento fecundo deve existir, sem o que, onde poderiam as emanações encontrar um protótipo, uma razão explicativa? [75]

sem dúvida mas de modo algum convincentes. Com efeito, o fervente e místico prior de São Vítor parece não ter atentado numa regra fundamental da analogia teológica, segundo a qual, as perfeições convêm a Deus segundo um modo incriado, impossível de se determinar diretamente. (*De Pot.* q. 9 a. 5). Ora, não impõe Ricardo ao Criador as mesmas condições de nossa amizade humana; e a afetividade divina revestirá o tríplice caráter que ele pretende encontrar no amor criado? Fala-nos de "plenitude", mas é um acréscimo de perfeição, na *mesma linha,* univocamente. Ricardo retrucaria talvez que, atribuindo a Deus uma qualidade, devemos conservar tudo que lhe constitui a essência. Mas a multiplicidade, a triplicidade entram na essência de amor sem limites? Não será, pelo contrário, uma deficiência esta necessidade de se expandir, de ter um ser para o qual se inclina? Não será uma dependência, uma escravidão? (cf. S. Tomás, *Ia. P.* q. 32 a. 1, ad 2m; *De Pot.* q. 9 a. 5 obj. 24; *De Ver.* q. 10. a. 13; *Boet Trin.* q. 1 a. 4 ad 5m). Aliás, Ricardo parece confessar esta dependência, dizendo que, se a ciência pode ser solitária, o amor não o pode: "nam si in illa vera dignitate sola una persona esset, utique non haberet cui suum amorem impenderet, nec qui sibi suum amorem rependeret." (*De Trin.* I, III, cp. 17.) Assim compreendido, será o amor uma "perfeição pura"? Por isto, os argumentos de Ricardo, mesmo reduzidos a simples explicações hipotéticas do mistério, parecem-nos dificilmente aceitáveis. Estão por demais prenhes de antropomorfismo.

[75]) Evidentemente, já não é mais neo-platonismo — pois Plotino chegava a recusar a Deus o conhecimento, por exigir uma dualidade incompatível com a unidade pura. (Cf. *Enn.* III, 8.) — Todavia, o movimento geral do pensamento é de inspiração plotiniana.

Este raciocínio à primeira vista nos apraz: seria belo, e eminentemente conveniente tal jorrar de vida no seio da simplicidade perfeita! Sem demora, porém, adiantamos um passo a mais. Tal é nossa necessidade de progressões matemáticas — desta passagem do mesmo para o mesmo, ou aos diversos graus do mesmo, que constitui, pròpriamente falando, o univocismo — que o Eros platônico nos seduz; não dizemos mais: é belo e conveniente, senão: é verdadeiro e demonstrado; prolongamos a linha da criação diretamente até aos penetrais do Criador: como Jacó, lutamos contra Deus e ele nos abençoou.

Não se tratava, entretanto, senão de sonho e miragem! Apesar do que pretende Durantel, o neo-platonismo é apenas aparente. Neste universo, em forma de pirâmide, tendo Deus ao cimo, existe a fenda da criação, em virtude de que não somos fragmentos do divino Exemplar: "participar" dele não é possuir uma "pequena parte" sua. Nosso ser não está no mesmo nível e muito menos nosso saber. Por isto, S. Tomás, no início [76], como no fim [77] de suas especulações, pondera modestamente: "essas considerações nos fazem conceber de *qualquer maneira* como se deve entender a geração em Deus." Ele põe de sobreaviso [78] nossos apologetas contra um antropomorfismo que lhes prejudicaria os mais zelosos esforços: o incrédulo não deixaria de zombar duma fé apoiada em razões fúteis, ou então de afirmar que a divindade-trina se constitui à nossa imagem; ídolo, mais ou menos hindu [79]; imagem criada pela imaginação mística, projeção ideal do homem perfeito. [80] E, de fato, a teologia trinitária

[76]) *IV C. G.* c. 11.

[77]) *Ibid.,* c. 13, in fine. Depois de ter exposto as provas "dionisianas" da Trindade, S. Tomás adita: "concedendum est absque ulla ambiguitate esse in Deo pluralitatem suppositorum... non propter rationes inductas quæ non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem." *I Sent.* d. 2 a. 4, e assim, em centenas de passagens.

[78]) *Ia. P.* q. 32 a. 1; *I C. G.* c. 9.

[79]) São bem conhecidas as teorias racionalistas sobre as origens, orientais, platônicas, estóicas, filonianas, neo-platônicas, — que sei mais! — da Trindade. Cf. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité,* livro I; Janssens, *de Deo Trino,* pp. 366 ss. Van Der Meersch, *de Deo Uno et Trino,* n. 848 ss.

[80]) Os árabes e os judeus sustentam que a Trindade era, com efeito, apenas o fruto de um artifício dialético, que transformava em hipóstases os atributos divinos (o que é verdade para as teorias de Abelardo e de Guil. de Conches); cf. Maimônides, *Guia,* I, cp.

http://www.obrascatolicas.com

é por vezes apresentada de modo a favorecer esta crítica. Adianta-se: o homem desfruta duas faculdades espirituais, a inteligência e a vontade: — do mesmo modo, Deus. Nossa inteligência produz um conceito, e a vontade tem por fruto o amor; mas estes termos de operação são acidentes; do mesmo modo processa-se em Deus a concepção do Verbo, e a produção do Amor; porém, aqui, os termos são substanciais. Tudo é enunciado, não já em virtude de uma dedução *metafísica,* partindo do dado revelado, mas em nome de uma teoria pretensamente "psicológica".[81]

Racionalistas e modernistas não deixam de pôr em relevo o grosseiro antropomorfismo que tal doutrina encerra; simples transposição teológica do psiquismo humano, "pura imaginação"; "analogias tão variáveis quanto as instituições sociais da humanidade"[82]; efeitos de miragens metafóricas e símbolos sem valor objetivo.

Tomás de Aquino parece dar razão a estes negadores ao rejeitar enèrgicamente toda tentativa de prova, toda explicação demonstrativa. Na verdade, porém, uma vez que ele arruína o antropomorfismo, arruína também o agnosticismo, que é apenas um antropomorfismo mais subtil.

O Simbolismo Modernista. — Percorramos as opiniões de nosso modernistas, ou melhor, não apresentando estas mais do que um interesse histórico, percorramos as publicações, infelizmente cada vez mais numerosas, dos "Modern Churchmen" anglo-saxões, de um Bethune-Baker, por exemplo. Encontraremos sempre a mesma antífona: por toda parte, deparamos com a censura de "extrinsecismo", de "escolasticismo mecânico e estéril", feita à ortodoxia. Aqui, como ainda há pouco, para o caso dos demonstradores de mistérios, ressalta — má conselheira — a extremada tendência apologética: ganhar — seja por qual meio for — o mundo contemporâneo para a religião. Preconiza-se um "concordismo" de novo gênero[83]; lançam-se por atacado os mais divergentes "Restatements of Religion in terms of modern thought". Como se encontrará este "Pensamento Moderno" por entre tal caos intelectual, sobretudo como voltará ele à "Religião", eis um problema que me não encarrego de esclarecer. Em todo caso, na medida em que um movimento geral pode ser delineado, a trajetória descrita por estes novos apologistas se resume como segue: "o Teologismo", pretendem eles, propõe um dogma mui pouco vivo, isto é: mui pouco humanizado, em absoluta falta de relação com nossos conceitos e nossas necessidades de cada instante. Importa, portanto, formular, de novo, os símbolos, moldá-los sobre as necessidades e as idéias do homem que luta sob nossos olhos. Deixemos os mortos enterrar os mortos, e destinemos, com muita honra, os velhos sistemas — (por certo excelentes em outra época, hoje, porém, fossilizados) — para servir de ornamentos a algum museu de antiguidades teológicas. W. James dizia-o, com sua proverbial sem-cerimônia: já democratizamos os soberanos temporais, importa agora democratizar Deus. Que ele desça, pois, do empíreo, morada demasiado aristocrática, e venha palmilhar, em companhia dos reis aburguesados, o asfalto de nossas cidades-cogumelos.[84]

O preconceito de antropomorfismo não poderia ser mais claramente expresso. Como tudo isto reveste uma feição mesquinha, ridícula até, a par das sublimes elevações de um João da Cruz!

Com efeito, em que resulta esta "humanização" do divino? Em um agnosticismo mais ou menos confessado. Os mais conservadores rejeitam o sentido "técnico" intelectual-positivo do dogma, para se apegarem ao sentido "pragmático" (Le Roy), "moral" (Laberthonnière), ou "profético" (Tyrrell).[85] Como, porém, não há motivo de se deter em

---

50; P o c o c k e, *Spec. hist. Arab.* Oxonii, 1806, p. 218; K a u f m a n n, *Gesch. der Attributenlehre i. d. jüd. Religionsphil. des Mittelalters.* Gotha, 1877, pp. 37 ss.; A v e r r o e s, *Destr. Destr.* disp. 5. Venetiis, 1560, fol. 175.

81) Tal é a exposição da teoria agostino-tomística, apresentada pelo P. D e R é g n o n, cf. infra 2.ª parte, cap. 1, 4.º

82) T y r r e l l, *Théologisme,* em Rev. pr. d'apolog., 15 jul. 1907, p. 510.

83) A censura de "concordismo" foi feita a E. Le Roy, pelo P. L a b e r t h o n n i è r e (Ann. de phil. Chrét., oct. 1907, p. 62); e não sem razão, porque "Dogme et Critique" tem por fim declarado resolver "quatro objeções" levantadas pela mentalidade moderna, e diante das quais a teologia tradicional se encontraria desarmada.

84) Este pragmatismo não é, infelizmente, o apanágio dos filósofos anglo-saxões, encontramo-lo em teólogos protestantes mui conceituados; vede, entre muitos outros, W. A. B r o w n, *Beliefs that matter,* New York, 1928.

85) Cf. C h o s s a t, art. *Agnosticisme, no Dict.* Apol. I, col. 70 ss.

http://www.obrascatolicas.com

caminho tão escorregadio, chega-se (Loisy) a sacrificar toda a revelação e mesmo o Deus pessoal. E' uma felicidade quando conservam ainda um "Invisibile King", divindade difusa, que se "faz" conosco, e que nós "ajudamos" a realizar! Desta feita, a imanência é completa, e perfeito também o antropomorfismo. Concordo que denominem isto "uma interiorização da religião", um "apelo às potências profundas da alma", contanto admitam que estas expressões sonoras para o uso do grande público, ocultam uma vulgaríssima realidade. Da censura com que S. Tomás fustigava os heréticos — "pretendem medir com a própria razão os mistérios divinos" [86] — eles fazem um título de glória. O próprio Tyrrell pretendia arruinar o método de analogia, sob pretexto que os nossos conceitos não são aplicáveis tais quais à Trindade. Como se a Teologia, para tornar-se aceitável, devesse fazer de Deus uma simples cópia do homem, e raciocinar sobre a Trindade, como sobre uma família humana! [87] Em semelhantes condições é estéril tanto protestar contra o antropomorfismo antigo, para lhe substituir um outro, mais grosseiro ainda: outrora, antropomorfizavam, mau grado seu, hoje, fazem-no propositadamente. Sem dúvida alguma, o perigo é maior.

Parecem não perceber que, rebaixando o divino para o plano do criado, destroem toda religião, mesmo no que concerne às "necessidades da alma contemporânea" [88], porquanto, rouba-se à noção de Deus aquele significado "pragmático", que precisamente pretendiam valorizar.

---

86) *IV C. G.* c. 10, in fine? cf. *I C. G.* c. 5; Hilar. *De trin.* l. 8, post med.

87) Abelardo, *De Unitate et Trin.* ed. Stozle, p. 27: "Quæ magis indignatio fidelibus habenda esset quam eum se habere Deum profiteri quem ratiuncula humana possit comprehendere aut humana lingua disserere?" — Há, de fato, algo de mui profundo no célebre "credo quia absurdum"; tudo que é divino reveste para nós um ar de absurdo, tanto nos ultrapassa.

88) E' com alegria que verificamos, mesmo em filósofos "independentes" uma reação contra o modernismo religioso. Assim, W. E. Hocking, o melhor metafísico dos Estados Unidos, consagrou vários capítulos de sua grande obra, *The meaning of God in human experience*, New-Haven, 1912, a combater de modo profundo e original o anti-intelectualismo e o pragmatismo religioso, mostrando que uma "religião naturalizada é uma religião desnaturada", que "a religião deve ser metafísica, ou não ser"; que "a crença e a teologia são tesouros essenciais, porque encerram os fatores determinantes de todo valor humano."

Do ponto de vista da ação, com efeito, Deus é a resposta a nosso apelo interior, ao sentimento que se acha em nós de dependência para com uma realidade superior. Por nós mesmos, não podemos chegar a termo. Esta inquietude — aspirações para o ser, para a felicidade e perenidade, — só pode ser acalmada por Deus. Torturados pelo que nos falta, buscamos o que suprirá nossas deficiências vitais, na ordem do conhecimento, da atividade e da vontade. "Deus, escreve o autor de *L'Action*, não tem razão de ser para nós, senão por ser ele aquilo que não podemos ser, nem obrar por nossas próprias forças... Tenho a ambição de ser infinitamente; sinto minha impotência, não me fiz a mim mesmo; não posso o que quero; sou pois levado a me ultrapassar... [89] E' por encontrarmos, na ação, uma infinita desproporção em nós mesmos, que somos obrigados a buscar a equação de nossa própria ação, no infinito." [90] Nossa vida, privada de Deus, não escapará à ruína. Sem pessimismo algum, mas com o claro sentimento da realidade, percebemos, quando somos sinceros, tal inadequação entre nosso querer e nosso poder, entre nossas trevas e nossos desejos de luz, entre nossas perversões e nossos anseios de retidão, entre estas resistências por toda parte e nosso apetite ávido de felicidade, que, cegos, sofredores e lutando, esquartejados por forças anárquicas, clamamos por Deus, imploramos-lhe uma ajuda, uma comunicação do eterno, que nos livrará de nós mesmos, e nos levará ao porto.

Para ser a resposta a este apelo eficaz, e válido o remédio, importa, certa e necessàriamente, esteja Deus mui junto de nós, e esteja em nós — e nisto o panteísmo tem razão —; não olvidemos todavia que não é menos necessário — e aqui o deísmo acertou — estar Deus bem longe de nós, ser o Separado. [91]

---

89) Blondel, *L'action*, Paris, 1893, p. 54.

90) *Op. cit.* p. 315.

91) Hocking, *op. cit.* p. 152: "We as mature persons can worship only that which we are compelled to worship. If we are offered a man-made God and self-answering prayer, we will rather have no God and no prayer. There can be no valid worship except that in which man is involuntarily bent by the presence of the most Real beyond his will." P. 328: "we have outgrown the days when we made the citizen great by making the government small: we shall outgrow these days when we make man great by making God small and useful."

http://www.obrascatolicas.com

Por esse motivo o grande esforço de Blondel se concentrava em destruir o naturalismo, demonstrando que o homem não se basta a si mesmo, e precisa ultrapassar-se, entregar-se ao sobrenatural e ao transcendente.[92] Com efeito, se, como conclusão da mais íntima e dolorosa experiência, "o homem sente a necessidade invencível de apreender Deus"[93], não é, está claro, para encontrar, ao fim de sua pesquisa, outra vez um homem, fosse embora um super-homem. Se assim fora, não haveria necessidade de religião[94]; se sois "humanista" radical, se achais que a criatura esgota em si toda beleza; que por si só pode conhecer e ser feliz; se o sentimento de vossa excelência vos arroja às estrelas, então por que geme vossa "Ação" em busca de Deus? Se persistis, apesar de tudo, em pregar um idealismo moralizador, dir-vos-ei que basta o "hero-worship". Rejeitai Deus, e proponde ao universo Maomé, Napoleão, Lutero, ou mesmo, se quiserdes, o Galileu. Modificará o "tonus psíquico" de alguns. Jamais em todo caso os arrebatará à indigência criada — e é justamente o que anseia quem procura a Deus. Ao observarmos os "Modern Churchmen" temos a impressão de que há, no fundo daquele movimento, um imenso equívoco: tenta-se desnaturar o sentido óbvio das palavras, guardar os antigos nomes, dando-lhes um sentido, não apenas novo, senão contraditório do antigo. De fato, se religião quer dizer, antes de tudo, como pretendem, "sentimento de dependência" em relação a um ser que me domina e me pode ajudar, se é ela uma tentativa para escapar desta realidade contingente, — e se, de outro lado, nega-se a transcendência, inventando uma crença radicalmente humana: fé em nossa perfectibilidade, altruísmo, projeção ideal de nossas aspirações, sentimento exaltado do desconhecido, — quem não vê, desde logo, que tal contradição não pode alcançar-nos o enriquecimento que ambicionamos, sem no-lo podermos dar? Haverá aí algo mais do que uma espantosa ilusão?

E assim evidencia-se de novo a contradição invencível que corrói todo modernismo. Querem uma religião, mas que

---

92) *L'action*, p. 339: "A inevitável transcendência da ação humana."

93) *Ib.* p. 354.

94) Bem entendido, do ponto de vista pragmático.

seja feita à nossa medida, que em nada contrarie nossos frágeis pensamentos; apelam para a fé, mas roubam-lhe o que ela possui de transcendente; apegam-se desesperadamente ao "pietismo". Logo, porém, que este quer fundar-se sobre uma ordem que ultrapasse o humano, recusam-no e negam o que acabavam implìcitamente de afirmar. Se assim é, ainda uma vez, por que não se contentarem com o entusiasmo artístico ou com a dedicação humanitária? — Porque, respondem, estes não bastam. — Se assim é, por que então recusar *pràticamente* sair deles?

Deus, "categoria do ideal", ou Deus, "vida do universo, enquanto moral", metáforas esplêndidas, vestes suntuosas, lançadas sobre nossos ouropéis, mas impotentes para suprir-nos a miséria. A crer vossas palavras, quereis tirar à religião o caráter abstrato, fazer dela algo de compreensível e familiar, um despertador de alegria e coragem no trabalho de cada dia. — Mas de que me vale dizerem: esta veleidade de bem, esta voz íntima é Deus, é Cristo, se acrescentam em seguida: mas este Deus não é distinto de vós; é um nome com que se adorna vosso ideal. Não me subtraem à minha impotência. Se, pelo contrário, me afirmassem: Sim, tudo isto é a manifestação de Deus, e Deus está em vós; mas Deus é mais que vós — não apenas vaga "potência cósmica", mas "Pessoa" — "se ele faz vossa a sua vida, é para que possais ultrapassar a vós mesmo", então sentir-me-ia divinamente forte, cessaria minha inquietação, estaria assegurada minha segurança vital, e garantidas as aspirações do meu espírito. Os simbolistas que verdadeiramente desejam conservar alguma coisa da religião, deveriam compreender que aquele subjetivismo absoluto a destrói pela base[95], pois que se insurge contra toda transcendência.

---

95) O P. Laberthonnière assinalou admiràvelmente as consequências desastrosas do pragmatismo de E. Le Roy, que desfecha, segundo ele, no "simbolismo místico" e no "cesarismo moral"; sublinhou particularmente o ponto a que nos referimos aqui (naturalização do sobrenatural, sua destruição portanto): "Procurando nos portar com o dogma, como com fatos de experiência, conseguimos apenas imaginá-los, exatamente ao contrário do que são. E' o que chamo *naturalizá-los, rebaixá-los a nosso nível, quando devemos nos elevar ao nível deles.*" (Ann. phil. chrét., oct. 1907, p. 51.) O que se consegue é reduzir o dogma a noções correntias, enquadrá-lo em pequenos sistemas, que fàcilmente logramos percorrer, como se ele não encerrasse mistério e infinito." Ib. p. 63.

http://www.obrascatolicas.com

Afinal, o desejo imoderado de imanência — mesmo julgado pragmàticamente — como acabamos de fazer — é a resultante desta fragmentação, deste "desconjuntamento" tão exprobrados aos intelectualistas. [96]

No intuito de reagir contra um pretenso "teologismo" antimístico e abstrato, não se encontra melhor meio do que divorciar a ação do pensamento e desarticular a vida cristã; como se a teologia, para ser geradora de piedade, devesse ser irracional!

Em verdade, nosso dogma só é infantil para os infantis; insípido para os insípidos; antropomórfico, para aqueles que antropomorfizam. E tal é precisamente o caso dos modernistas.

O Pai dos cristãos não poderia ser, na verdade, o potentado dos deístas, entronizado não se sabe onde, em todo caso fora do mundo. Não, para a plenitude de nossa vida religiosa, é-nos necessária a Inabitação da Santíssima Trindade em nossas almas, bem como a graça que palpita dentro de nós, e a comunidade de vida, a cada instante, com Cristo: *se nascens dedit socium.* Mas, exatamente, para que Deus nos seja interior e nos envolva, deve, ao mesmo tempo, estar bem distante de nós. Necessidade nunca compreendida pelo panteísmo! Entretanto, se Deus se confunde conosco, não mais pode ajudar-nos, e eis-nos de novo impotentes; ao passo que se a transcendência de sua *natureza* for admitida, também a imanência de sua ação [97] estará garantida: sua bondade nos transporta, sua imensidade nos absorve; daí por diante, nele nos movemos e vivemos, sem sermos ele, e justamente por ser ele infinito é imanente a nós.

---

96) O P. Laberthonnière aludiu igualmente a este ponto: "Ninguém mais do que o Sr. Le Roy protestou contra este "desconjuntamento", contra as disjunções artificiais e verbais que criam entidades escolásticas. Cumpre entretanto notar que, não obstante os protestos, delas se serve a cada instante." (*Art. cit.* p. 19 nota.) Por exemplo: oposição entre o dogma e o pensamento, entre o pensamento e a ação.

97) III C. G. c. 68. — As observações apresentadas no decurso destas páginas valem não sòmente contra o modernismo, senão também contra o neo-idealismo, que disserta frequentemente sobre Deus e a Religião (v.g. Gentile), mas apenas para identificar Deus com o Eu e absorver, na filosofia, toda religião. Sempre a atitude extremista, incapaz de uma síntese verdadeiramente dominadora!

Imanência e Transcendência, postulados opostos de uma religião que deseja ser eficaz, paradoxo aparente, que apenas a *Analogia do Ser* pode resolver, fazendo ressaltar as separações, mas afastando toda fragmentação, como também destruindo o panteísmo. Do mesmo modo, a *Analogia do Conhecimento* permite-nos evitar o divórcio entre o dogma, o pensamento e a ação. De um lado, nos levará a admitir que os mistérios são indemonstráveis e incompreensíveis — e desta forma garante-se-lhe o carácter sobre-humano — e que, por outro lado, são entretanto cognoscíveis, e participáveis, de certo modo, — e assim podem vivificar-nos. O que aos olhos de Tyrrell parece absurdo, é na realidade a própria condição de uma crença que deseja guardar um significado qualquer, e não ser pura ilusão poética. Se, como pretende o modernista inglês, personalidade devesse ter, em teologia, "o mesmo sentido que em outras matérias", e se, "três pessoas em Deus", para ser aceitável à inteligência, "devesse significar que há também três vontades" [98], então nossa Trindade seria uma quimera, devaneio do espírito, e não lhe caberia mais — a não ser para crianças ou selvagens — sequer "um valor imaginativo, devocional e prático", pois seria uma ficção consciente. Por outro lado, se existe, não digo inadequação, senão heterogeneidade radical entre a realidade divina e sua expressão dogmática, neste caso a ficção só poderia ser eficaz em virtude de uma auto-sugestão.

Só conseguirá vencer a antinomia quem admitir realidades divinas que "nem a carne nem o sangue revelam"; que não são demonstráveis, nem se podem compreender, a fundo, mas, de modo algum, são contraditórias: de nenhum modo incoerentes, pelo contrário, de certa maneira são acessíveis à inteligência pela fé, e à vontade, pelo amor. Ora, sòmente a analogia, — vê-lo-emos ainda — concilia estas exigências, sòmente ela foge à ininteligibilidade, só ela afirma um dogma, que, nem é contra a razão, nem segundo a razão, mas acima dela; só ela permite refutar o antropomorfismo, como o simbolismo, ambos negadores do sobrenatural. Deveremos dizer então ser ela mero expediente,

---

98) *Théologisme*, pp. 517 ss.

http://www.obrascatolicas.com

mera escapatória? Apressemo-nos em declarar que de modo algum, visto não se apresentar a analogia como uma criação artificial da apologética, mas sim como um filosofema, brotado da simples análise das condições do funcionamento de nosso espírito, que são o reflexo do real. Ainda que não tivesse havido tentativas malogradas para demonstrar a Trindade, cumpriria declará-la acima de qualquer prova — não já para encobrir uma derrota, ou disfarçar um subterfúgio, mas simplesmente porque assim exige a verdade.[99]

O por que da indemonstrabilidade. — Impossível uma prova *a posteriori,* porquanto entre um ser qualquer e a Trindade como tal, não se consegue lançar a ponte da causalidade: a causalidade repousa sobre a criação; ora, a criação é obra, não das Pessoas, senão da Natureza indivisa.[100] Um moderno diria que estabelecer uma discriminação entre a Unidade e a Trindade, em Deus, é erigir em norma teológica uma distinção verbal; pois o mundo é obra tanto da Trindade como da Unidade, visto uma não se diferenciar da outra. Responderemos que uma distinção virtual em Deus equivale plenamente a uma distinção real no criado, como o demonstramos anteriormente[101] — não devemos esquecer que um efeito manifesta de sua causa aquilo e sòmente aquilo a que ele se refere imediatamente.[102] A existência

99) O simbolismo é uma escapatória, porque nada oferece de positivo para substituir o antropomorfismo. O analogismo, ao contrário, não é um vago apelo ao mistério: procura precisar os conceitos, depurando-os, a fim de resolver as dificuldades, ou, pelo menos, indicar uma orientação à pesquisa.

100) *Ia. P.* q. 32 a. 1; q. 39 a. 7; q. 45 a. 6; *De Ver.* q. 10 a. 13; *I Sent.* d. 3 q. 1 a. 4; d. 6 q. 1 a. 3 ad 3; *Boet. Trin.* q. 1 a. 4 etc. Segundo Heitz (*op. cit.* p. 97), Guilherme de Auxerre († cerca de 1237) foi o primeiro a apresentar este argumento (em sua *Summa Aurea* l. III, tr. IV q. 1). Molina propõe um belo exemplo: "Ut enim cæcus per odorem rosæ in notitiam pulchritudinis devenire nequit eo quod odor non a colore et figura rosæ in quibus pulchritudo est posita sed a substantia emanat, ita homo aut Angelus ex notitia rerum creatarum devenire nequit in notitiam mysterii altissimæ Trinitatis sed solius essentiæ eo quod res creatæ non a Deo ut est Trinus in personis, sed ut unus in essentia proficiscantur." (*In Iam. P.* q. 32 a. 1.)

101) Supra Cap. II, § IV, 2.º S. Tomás aplica esta doutrina ao caso presente, *In Boet. Trin.* l. c. ad 10: "ea quæ in Deo sunt una et simplex ejus essentia, sunt in intellectu nostro multa... et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non autem an sit unus et trinus."

102) "Naturali cognitione de Deo cognoscere possumus nisi id quod percipitur de Deo *ex habitudine* effectuum ad ipsum." *Boet.*

do artista prova-a uma obra de arte; esta me dirá ser ele hábil ou não; mas nada me informará a respeito dele, que de um modo ou de outro não dependa da sua atividade de artista. Ora, este homem possui uma multidão de outras qualidades, não separadas realmente das outras, sobre as quais, porém, nada saberei. Como apenas as mútuas relações distinguem as Pessoas divinas, o mundo a estas não se pode referir, senão naquilo que têm de comum — a Potência criadora — uma vez que as processões são absolutamente íntimas, sem relações com a criatura. O ser enquanto ser, — que é o término da ação criadora — exige uma causa produtora que seja o ser por essência, e não já pai ou filho, — modalidades particulares do ser. A razão natural, haurindo as idéias do universo, por si própria jamais encontrará a Trindade, no âmbito dos primeiros princípios, e nunca poderá conhecê-la sem a fé.[103]

A causa imprime, certamente, sua semelhança naquilo que produz; todavia, se este efeito é inadequado, a semelhança será também deficiente[104], pelo que a criatura e Deus não convêm, unìvocamente, em perfeição alguma; e as que lhe são analògicamente comuns são propriedades gerais do ser[105], entre as quais não se poderiam contar — sob pena

Trin. q. 1 a. 4; cf. *I C. G.* c. 9: "Dico autem *duplicem* veritatem divinorum (sc. philosophia et fides) non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda, diversimode se habet." Cf. J. a S. Thoma, *In Iam.*, disp. 14 a. 3 n. 5. — Entre os neo-escolásticos, aqueles que propugnam quase exclusivamente a analogia de atribuição não parecem perceber o embaraço em que colocam o teólogo. Fundado sobre a causalidade, este conhecimento pela analogia torna-se impossível, desde que não exista mais o fundamento causal, v.g. na Teologia da Trindade. Estaremos condenados ao agnosticismo? Para escapar à dificuldade, cumpre, absolutamente, admitir uma semelhança não mais causal, senão proporcional dentro do ser; *deixar a analogia de atribuição* (mesmo "intrínseca") pela *analogia de proporcionalidade própria.*

103) *De Ver.* q. 10 a. 13: "Ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quæ se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum habet; ex sensibilibus autem non potest pervenire ad propria Personarum sicut ex effectibus devenitur ad causam." Cf. *Ia. P.* q. 12 a. 12.

104) *Ia. P.* q. 13 a. 5: "Omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem sed deficienter."

105) Por isto Abelardo, querendo demonstrar a Trindade, não pôde atingir, a modo de Pessoas, senão atributos personificados: potência, sabedoria, amor. Confundiu apropriação com propriedade; acreditou que os "vestígios" da Trindade fossem o reflexo de uma

http://www.obrascatolicas.com

de afirmar uma semelhança mais ou menos genérica entre a causa primeira e seu efeito — as emanações vitais que a fé lobriga no seio da divindade; eis por que nossa teologia natural é dependente, extrínseca, superficial, por assim dizer, ao passo que pela fé entrevemos a Deus em si: *profunda Dei*: pressentimos "os segredos ocultos em Deus, desde todos os séculos."

As múltiplas triplicidades [106], que a engenhosidade dos poetas e o fervor dos místicos se afadigam em descobrir no mundo — como tímidas florezinhas que a primeira geada faz perecer — depressa fenecem sob o vento da razão. Analogias, no sentido vulgar da palavra [107], símbolos, imitações, preâmbulos e semelhanças deficientes [108], apropriações, reflexos e imagens [109], indícios [110], rastos sobre a areia: vestígios apagados antes que se possam interpretar [111], hipóteses teológicas descrevendo as aparências, e, portanto, sempre frágeis e vacilantes [112], argumentos de "conveniência", de-

---

causalidade pessoal, e que a processão do Espírito Santo fosse uma missão "ad extra". (*Intr. ad Theol.* ed. Cousin, II, pp. 12-13; 100 ss.; *In Epist. ad Rom.* p. 172); cf. Kaiser, *P. Abélard Critiqué* (Fribourg 1901, pp. 162, 181, 192, 207, etc.). Assim também Guil. de Conches (P.L. t. 180, col. 333); cf. Régnon, *Etudes*, II, pp. 75 ss.

106) Petrus Longus, em seu tratado *De mystica numerorum significatione*, enumera fastidiosa série de triplicidades, que Gonet resume (*Clyp.* tr. VI, d. 6 a. 1, 2). Cf. *De Pot.* q. 9 a. 9; *Ia. P.* q. 46 a. 7; *I Sent.* d. 3 q. a. a. 2 etc. Sobre o significado do número "três": *Boet.* q. 1 a. 4, ad 2 e 9; *Ia. P.* q. 32 a. 1; *De Ver.* q. 10 a. 13 ad 8 etc. Sobre o valor destas triplicidades: *Boet. Trin.* l. c.; *De Ver.* l. c. ad 7; cf. *I Sent.* d. 33 a. 1 ad 2: "plus habent de dissimilitudine quam de similitudine."

107) Estas "analogias" ou comparações pululam sobre os lábios dos catequistas e pregadores. Os Padres a elas voltavam constantemente em suas homílias (cf. *Contra errores Graec.* c. 1, 3, etc.), p. ex. três velas no mesmo candelabro; o arco íris; o sol e seu raio (S. Basílio); a raiz, a haste e o fruto; a fonte e o rio (Tertuliano); o triângulo equilateral; os três homens (Greg. de Nissa); as faculdades da alma (Agostinho), etc. Cf. Debaisieux, *Analogie et Symbolisme*, pp. 285, ss.; Van Der Meersch, *De Deo Uno et Trino*, n. 833; Bossuet, *Elevations sur les mystères*, 2.° sem. 3.ª elevação e seguintes; Dionísio, *Div. Nom.* c. 2 (Migne, col. 645).

108) *In Boet.* q. 2 a. 3: "similitudines... præmbula..."; *I Sent.* d. 12 q. 1 a. 1: "similitudines repertas in creaturis, quæ deficientes sunt ad repræsentandum." Cf. *Ib.* ad 2-3; d. 31 q. 1 a. 2; *Ia. P.* q. 88 a. 2 ad 1; *IV C. G.* c. 1; *De Ver.* q. 10 a. 13 ad 7.

109) *Ia. P.* q. 93 e textos paralelos.

110) *Ia. P.* q. 43 a. 7: "secundum aliqua indicia."

111) *Ia. P.* q. 45 a. 7: "vestigium demonstrat motum alicujus transeuntis sed non qualis sit." — Graças à doutrina do "vestígio" e da "imagem", S. Tomás parece reestabelecer sub-repticiamente a "via causalitatis" entre o mundo e a Trindade. Entretanto, não passa de aparência, pois as Pessoas não exercem causalidade "ratione propriorum", mas "ratione appropriatorum". (Caet. *In Iam.* q. 45 a. 6.) *I Sent.* d. 3 q. 2 a. 1 ad 3: "per vestigium non deveniremus in cognitionem personarum nisi valde confuse, quia per appropriata personis magis quam per ipsorum propria. Appropriata autem sunt essentialia quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum." Não cabe aqui analogia de atribuição, mas antes metáfora, semelhança fundada sobre uma imitação (*I Sent.* d. 28 q. 2 a. 2; cf. d. 15 q. 4 a. 1; *Ia. P.* q. 93 a. 5). Aliás, vestígios e imagens nada demonstram, apenas manifestam (*Ia. P.* q. 93 a. 7; *De Ver.* q. 10 a. 13, etc.). — Poder-se-ia dizer que as apropriações são as semelhanças *divinas* da Trindade, e os vestígios, as semelhanças *humanas*. Com efeito: a) pela apropriação, um dos atributos *incriados* é referido, de preferência, a outros, a tal Pessoa com a qual tem mais afinidade: "appropriata sunt essentialia quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum" (*I Sent.* d. 3 q. 2 a. 1 ad 3). Verifica-se uma espécie de analogia de proporcionalidade, p. ex.:

$$\text{sicut } \frac{\text{potentia}}{\text{principium rei factae}} \text{ ita } \frac{\text{Pater}}{\text{principium divinitatis}} \cdot$$

(*Ia. P.* q. 39 a. 8)

e tal analogia não é arbitrária: "similitudo appropriati ad proprium personæ facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quæ esset etiam si nos non essemus." (*I Sent.* d. 31 q. 1 a. 2) — ao contrário, b) os vestígios e imagens são atributos *criados* que dizemos representar a Trindade. E aqui também não há fantasia, porque os atributos criados são referidos (analogia de atribuição) a certos atributos essenciais, com os quais estão em mais íntima relação (Ia. P. q. 45 a. 6 ad 3) e estes atributos, por sua vez, estão ligados a tal Pessoa, à qual se assemelham mais: o vestígio e a imagem são, pois, como apropriações mediatas, no segundo grau: são "apropriados" a um atributo, "apropriado" ele mesmo à Pessoa divina. *Há mais.* Entre a multidão das perfeições essenciais, encontram-se duas: a inteligência e a vontade, que, não sòmente são apropriadas (como todas as outras), senão também gozam de um privilégio particular, por serem *razões formais* das processões. O Filho não procede, por via de justiça ou de misericórdia, senão exclusivamente, por via da inteligência e da vontade; o Filho é o fruto de uma intelecção, e não de uma volição, ao passo que o contrário se verifica para o Espírito. Ora, de outro lado, a criação é obra *precisamente* da ciência e da vontade divinas: convém, pois, à Trindade, em virtude de atributos que não sòmente são apropriados, mas *ainda* são as razões *formais* das processões trinitárias: "processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa quæ sunt scientia et voluntas." *Ia. P.* q. 45 a. 6; cf. *I Sent.* d. 10. q. 1 a. 1, etc. Não é, pois, absolutamente exato arrolar, sem mais nem menos, as "imagens" e os "vestígios" entre as simples apropriações, como faz o P. de Régnon. Há isto, e mais ainda: O homem é denominado imagem da Trindade: 1.° em virtude da inteligência e da vontade que se ligam causalmente aos atributos essenciais apropriados; 2.° em virtude de serem estes atributos apropriados, justàmente as vias, pelas quais procedem as pessoas. Esta última semelhança ultrapassa a apropriação comum às outras perfeições criadas. Entretanto, tal "imagem" é ainda mui deficiente. *I Sent.* d. 12 a. 3 ad 3; *Ia. P.* q. 35 a. ad 3; q. 93 a. 1 etc.

112) Ia. P. q. 32 a. 1 ad 2: "... in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt *salvari apparentia sensibilia* circa motus cælestes, non tamen

http://www.obrascatolicas.com

monstrações válidas, suposta a Trindade[113], como estas razões do mais forte que justificam a anexação, uma vez garantida a conquista.

Falha pois a analogia de atribuição porquanto ao pretendermos seguir-lhe a via ascensional, alcançamos apenas metáforas, probabilidades tênues, ou, no máximo, verossimilhanças persuasivas.[114]

Mas não entrará em jogo a analogia de proporcionalidade?

À primeira vista parece inútil a pergunta, já que a proporcionalidade pressupõe a atribuição, sob pena de trabalhar no vácuo; pelo que, bom número de autores crêem resolvido o problema, quando afastaram o conhecimento da Trindade pela "via causalitatis". Esta resposta, entretanto, exige um complemento, pois a ruína da demonstração *a posteriori* não importa, pelo fato mesmo, a ineficácia da demonstração *a priori*. No tratado "De Deo Uno" ergue-se a inteligência a numerosas verdades, sem recorrer, para cada caso, ao adminículo da causalidade: uma vez atingida a existência de Deus, deduzimos uma série de conclusões, que por certo a simples análise da causalidade não lograria alcançar. Ora, trata-se agora de saber se, por esta via dedutiva, não poderíamos estabelecer uma passagem entre os dois tratados "De Deo Uno" e "De Deo Trino".

Não basta, portanto, reproduzir simplesmente o argumento tomista da causalidade comum à Trindade, para resolver de vez a questão da demonstrabilidade do mistério.[115]

---

ratio hæc est sufficiens probans quia etiam forte alia positione facta salvari possent... et isto modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitate, quia, scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes..."

113) L. c.; *Boet. Trin.* q. 1 a. 4: "Aliquales rationes non necessariæ nec multum probabiles nisi credenti."

114) *Boet. Trin.* q. 2 a. 1 ad 5: "... ratio persuasoria..." I C. G. c. 8: "verisimilitudines"; c. 9: "rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos." *I Sent.* d. 3 q. 1 a. 4 ad 3: "... magis adaptationes quædam..." cf. d. 2 a. 4; d. 31 q. 1 a. 2, etc.

115) Diz-se frequentemente: impossível conhecer a Deus "naturalmente", a não ser partindo da causalidade; ora, não há "causalidade trina", portanto, não há conhecimento "natural" da Trindade. — Perdão! A razão valeria, caso não se houvesse demonstrado a existência de Deus. Mas isto é fato consumado. Conheço-lhe a existência e os atributos, por que fazer então um retorno à causalidade para conhecer-lhe a natureza íntima? Só tenho que prosseguir no

Havendo conseguido nos alcandorar no céu, por que não tentaríamos explorar o interior desta Terra Prometida? Se partíssemos da inteligência e da vontade divinas, conhecidas *a posteriori*, não poderíamos, estudando-lhes as exigências, chegar à Trindade?

À primeira vista, parece-nos que a analogia de proporção nos desvendaria o segredo de Deus. Não deve porventura o Ato puro possuir uma riqueza vital que se lhe proporcione ao ser? Negá-lo seria destruir a teodicéia inteira. Ora, que é a Trindade, senão a vida em seu desabrochar supremo? *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus.*[116] Não é belo, medita Bossuet, produzir um outro eu mesmo, por superabundância, por plenitude, pela virtude de uma inesgotável comunicação, numa palavra, pela fecundidade e pela riqueza de uma natureza feliz e perfeita?[117] Esta fecundidade e riqueza, vimo-las, há pouco, expandir-se, e, ao depois, interiorizar-se pouco a pouco, tornar-se imanentes, até fazer manar em si o pensamento de gênio, até entregar-se pelo dom íntimo e infinito de um coração de místico. Ora, não poderiam estas gerações de verbo e estes anseios de amor do filósofo e do santo — quais perfeições supremas, — ser ampliadas e projetadas em Deus? "Comunicar-se pertence à essência do bem", diz S. Tomás, e ainda: "mais alta a natureza, mais íntima lhe é a emanação." Ora, não está Deus no cimo do Ser? Conjugados, estes dois princípios indiscutíveis, porventura não substituiriam a Revelação, não demonstrariam a Trindade? Não havia já uma como que suspeita desta geração, na fábula ateniense, que fazia nascer a deusa da Sabedoria — raio intelectual — do próprio cérebro do Pai dos Deuses? Filiação espiritual, pensamento que gera um outro,

---

mesmo caminho! — Tal foi precisamente, a atitude de Ricardo de S. Vítor, e de tantos outros, que pretenderam deduzir a Trindade, de tal ou tal atributo de Deus-Uno, já suposto conhecido. Donde não são supérfluos os argumentos aduzidos aqui.

116) Is 66, 9; cf. IV C. G. c. 2: "Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere sed per similitudinem generet, cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis." Cf. *De Pot.* q. 9 a. 9 ad 9; *Contra err. graec.* c. 7.

117) Elévat. 2a. sem. 1.º elevação.

http://www.obrascatolicas.com

como o mestre a seu discípulo, alegria suprema da vida do espírito!

Ora, enquanto a irisação destas bolhas de sabão, tão belas quanto vazias, fascina nossa imaginação, eis que uma picada de alfinete as vem arrebentar: é uma frase pequenina e seca: "a semelhança de nosso intelecto não prova suficientemente algo de Deus, porquanto o intelecto *não se encontra univocamente* em Deus e em nós." [118] Chegamos, por fim, ao âmago da questão. Revela-se a analogia como a única chave do mistério. Mas o univocismo moribundo murmurará ainda: atribuímos, com razão, a Deus, Inteligência e Vontade; por que não lhe darmos o Verbo e o Amor?

A esta pergunta limitam-se alguns teólogos [119] a apresentar uma dupla resposta, sem dúvida verdadeira, porém muito restrita, por faltar-lhe universalidade. Ponderam que, se é possível demonstrar que "ciência" e "bondade" são "perfeições puras", o mesmo não se dá no que toca ao verbo e ao amor; estes parecem, ao contrário, trazer consigo certa potencialidade (cf. *Cp. th.* c. 50). E mesmo que quiséssemos, a todo custo, colocá-los em Deus, nunca chegaríamos a uma distinção, a uma oposição, porque "as perfeições que, na criatura, existem separadamente, unem-se por completo em Deus." [120] Assim, na criatura, a essência e o ser são distintos, do mesmo modo, o sujeito pensante, o ato do pensamento e o respectivo fruto, ao passo que em Deus todas estas perfeições se identificam, sem perder, entretanto, o que as faz ser tais, e não outras. Em vão, portanto, diria o antropomorfismo: "em Deus subsiste o Verbo", como dizemos: "em Deus há inteligência" ou "em Deus há intelecção"; de nada valeria; todas estas perfeições subsistiriam em Deus formalmente, nunca porém conseguiríeis chegar a uma distinção *real*, a uma oposição, a uma pluralidade de termos; muito ao contrário. O resultado inevitável de vossos esforços dialéticos seria sempre o seguinte: "em Deus, a inteligência, a intelecção e o verbo mental são, essencialmente,

118) *Ia. P.* q. 32 a. 1 ad 2.

119) Por ex. Vasquez, que consagra à nossa questão quatro dissertações (disp. 132-135), cheias de "razões particulares". Em parte alguma conseguimos encontrar — talvez tenhamos procurado mal — a argumentação fundamental de S. Tomás.

120) *IV C. G.* c. 11; cf. *De Ver.* q. 13 a. 10 ad 7; *Ia. P.* q. 13 a. 4.

uma só realidade." [121] Toda a dificuldade para nós, teólogos, não consiste, justamente, em fazer subsistir uma pluralidade no seio da simplicidade, mau grado esta tendência incoercível para a unidade absoluta que nos domina, apenas alcançamos as regiões do divino?

Esses autores notam, por fim, *ad hominem* que as demonstrações da Trindade redundam, seja em antropomorfismo, seja na multiplicação de termos absolutos em Deus, seja, no máximo — como já dissemos — em conveniências, mais ou menos prováveis, antes menos do que mais. [122] Longe de nós, sem dúvida, a pretensão de pôr em dúvida tal argumentação, aliás excelente. O que se nos afigura, entretanto, é que não patenteia suficientemente qual o último fundamento, qual a razão básica de onde derivam sua eficácia. Esta lacuna é a causa de revestirem tais argumentos a aparência destas "rationes particulares", de que S. Tomás se descarta com alguma impaciência, quando discute sobre a eternidade do mundo. O espírito não se sente plenamente satisfeito, por não ter escavado a areia, até encontrar a rocha inabalável do ser. [123] Combate-se o mal, sem lhe atacar a raiz; analgésicos que mitigam a dor, sem suprimir-lhe a causa.

A respeito de cada mistério [124], multiplicam as razões de indemonstrabilidade, sem alcançar-lhes jamais o fundamento comum: a analogia. Sem ela, como mostraríamos que

121) *IV C. G.* c. 11: "Ea quæ in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter sunt unum, sicut in creatura aliud est essentia et esse... sed Deus est sua essentia et suum esse, et *quamvis* hæc sint in Deo verissime unum, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel essentiæ vel ipsius esse... oportet igitur cum in Deo sit *idem* intelligens et intelligere et intellectio intellecta quod est verbum ejus, quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere et quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ sive verbi." Cf. *Com. Theol.* cp. 50; *De Ver.* q. 10 a. 13 ad 2; *Boet. Trin.* q. 1 a. 4 ad 1; *I Sent.* d. 35 a. 1 a. 1 ad 3.

122) Esse ponto é muito bem esclarecido por Mattiussi, *De Deo Uno et Trino*, p. 110.

123) Incorrem, de certo modo, também eles na censura que S. Tomás fazia aos demonstradores de mistérios: "ratio persuasoria... non evacuat fidei rationem *quia* non facit ea apparentia, cum non fiat *resolutio usque ad prima principia* quæ intellectu videntur." *Boet. Trin.* q. 2 a. 1 ad 5.

124) Por exemplo: Alex. Hales, *Summa, tr. intr.* q. 2 c. 3 (ed. Quaracchi, I, p. 19); Alb. Magn., I, disp. 3, a. 18 (Vivès, 25, pp. 113); Bonav. I, dist. 3 q. 4 (Quaracchi, I, p. 75).

http://www.obrascatolicas.com

as dificuldades acumuladas valem para *todas* as criaturas, e não são apenas relativas a nós? Um semi-racionalista poderia sustentar que estas obscuridades provêm ùnicamente da dependência de nossa inteligência para com os sentidos: assim, há verdades que "são de fé" para um ignorante, e de "razão" para um sábio.[125] O mistério poderia ultrapassar a força de tal ou tal intelecto, mas não estar acima das virtualidades de um gênio mais penetrante que o de Agostinho ou de Tomás de Aquino[126], ou, em todo caso, de uma inteligência inteiramente independente do peso da matéria; "o corpo corruptível agrava a alma..."[127]; negar-se-ia, portanto, a distinção necessária e essencial entre a razão e a fé, entre a natureza e sobrenatural.

Ao passo que, ao fundamentarmos a indemonstrabilidade dos mistérios sobre a analogia do ser, ultrapassamos não apenas a inteligência humana, tributária do sensível, mas, de uma só feita, subimos a um nível fora de toda proporção com *qualquer* criatura.[128]

Com efeito, por que atribuir a Deus o conhecimento ou a vontade? Por que são perfeições? Como o sabeis? e, aliás,

125) *III Sent.* d. 24 a. 2 q. 2; *De Ver.* q. 14 a. 9; *Ia. P.* q. 2 a. 2 ad 1; *IIa. IIae.* q. 1 a. 4-5, etc.

126) *III Sent.* d. 24 a. 2 q. 2: "Quod *simpliciter* humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum per se ad finem pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius et non omnis hominis non per se, sed per accidens, ad fidem pertinet." Cf. Denz. n. 1816.

127) Os apologetas fazem frequentemente notar que o mistério nos cerca (eletricidade, rádio, ondas hertzianas, etc.); a cada instante defrontamo-nos com o insolúvel, com o insondável, nossas pesquisas terminam com pontos de interrogação sem resposta. Por que então recusar aceitar os mistérios da Religião? — Sem dúvida. Há, entretanto, esta diferença: os "mistérios da ciência", não ainda penetrados, ou talvez impenetráveis de fato, *podem* sempre ser desvendados em absoluto. Ao passo que os "mistérios da fé", não sòmente não são penetrados, mas *por natureza* não podem nem devem ser compreendidos. Temos aqui a diferença do relativo para o absoluto, do incompreendido para o incompreensível, dos mistérios da filosofia para os da teologia. Confundi-los seria negar a ordem estritamente sobrenatural; cf. Espinoza, *Carta ao néo-católico Albert Burgh* (ed. Bruder, II, 353): "Desine, inquam, absurdos errores mysteria appellare nec turpiter confunde *illa quae nobis incognita vel nondum operta sunt* cum iis quæ absurda esse demonstrantur ut sunt hujus ecclesiæ horribilia secreta quæ, quo magis rectæ rationi repugnant, eo ipso intellectum transcendere credis."

128) *Ia. P.* q. 28 a. 3 ad 3um.; *I C. G.* c. 1: "... quæ (scilicet divina substantia) super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia *improportionabiliter* elevatur."

não existe inadequação absoluta entre nossas faculdades espirituais e as de Deus? De sua comparação direta, que deduziremos nós? Nada. Lograremos, entretanto, concluir alguma coisa, se, renunciando a colocá-las uma em face da outra, descobrirmos que ambas estão em relação com uma *terceira* realidade, o ser, segundo nosso esquema já conhecido:

$$\frac{\text{inteligibilidade com potencialidade}}{\text{ser com fieri}} = \frac{\text{inteligibilidade sem potencialidade.}}{\text{ser sem fieri}}$$ [129]

Abandonamos, então, o antropomorfismo e o simbolismo, porque deixamos *tal* ser — contingente ou divino, pouco importa — para nos apegarmos ao ser *universal*, cuja verdade (inteligibilidade) ou bondade são os modos transcendentes, que se encontram intrìnsecamente, por toda parte, onde há ser. O que existe, diremos então, (não apenas *eu*, mas tudo que existe), pelo fato mesmo de existir, é verdadeiro e bom, e, portanto, Deus também o é. Pelo contrário, o verbo, sem dúvida, é um ser, mas quem não percebe que se trata de *tal* ser? Ele não se refere mais ao ser enquanto ser, tanto assim que podemos conceber uma intelecção sem produção de verbo: a visão beatífica.

Se encontrássemos o verbo mental, na noção de Inteligência *simplesmente*, poderíamos atribuí-lo à Inteligência Primeira; mas encontramo-lo em *nossa* inteligência, não por intuição metafísica, mas em função de nosso "fieri" vital. Podemos, então, generalizar os dados de nossa experiência, e estender, unìvocamente, todos os resultados aos seres que têm a mesma natureza que nós; mas com que direito atribuí-los a esta Essência que não é homogênea, que atingimos como existente em um outro plano totalmente diverso do nosso?[130] Não nos exporíamos a incorrer na censura feita por S. Agostinho, no começo de seu "De Trinitate", ao an-

129) Diremos inteligibilidade, em vez de inteligência; com efeito poder-se-ia objetar que todo ser não é inteligente; ao passo que não se pode negar que seja inteligível, ou verdadeiro. A inteligência é apenas esta inteligibilidade que se torna consciente, isto é, *proporcionada* a um grau de ser superior. Assim se verifica o caráter analógico desta noção.

130) *De Pot.* q. 9 a. 5: "Si possemus comprehendere intelligere divinum quid est et quomodo sit, sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio Verbi divini sicut neque conceptio verbi humani."

http://www.obrascatolicas.com

tropomorfismo psicológico: "... alguns há (acabava o Santo de falar do antropomorfismo materialista) que raciocinam sobre Deus consoante a natureza da mente humana, donde ao discutir sobre Deus derivam de tal erro regras disformes e falazes?"[131] Não mais raciocinaríamos sobre o universal, mas, sim, sobre dois estados particulares do ser: o divino e o humano; impossível assemelhá-los. A própria proporção estabelecida acima patenteia que não é lícito atribuir a Deus, da processão intelectual humana, senão o que esta apresenta de transcendente, de absolutamente geral[132]; ora, o verbo *distinto*, subsistente, já é uma concretização, que pareceria até, à primeira vista, repugnar às condições da natureza divina. Portanto, tudo que posso transpor em Deus, da vida de meu espírito, da qual o verbo é uma fase, é o que nela houver de perfeição absoluta e universal, não já o modo especial de realização em tal ou tal indivíduo inteligente. Seria incidir no "univocismo"; passar ilegìtimamente das condições de tal ser para as do ser enquanto ser; do modo criado ao modo divino.[133] Se a teologia natural parece enredar-se em tal erro, não passa de aparência, porque, conquanto ela se apóie em sua ascensão para o ato puro, sobre os seres concretos, particulares (afinal de contas, são os únicos que percebemos), todavia não os considera como *tais*, mas, sim, enquanto tais *seres*.[134]

Do mesmo modo aqui — é análogo o problema — S. Tomás ensina que a semelhança de nossa inteligência não prova suficientemente alguma coisa da inteligência divina, por falta de univocidade. De fato, a analogia apega-se aos modos universais do ser, como, no caso presente, não posso

---

131) *De Trin.* l. I, cap. 1.

132) Com efeito, tratava-se de "*inteligibilidade*", com ou sem potência, de "*ser*" com ou sem "fieri".

133) *De Pot.* q. 9 a. 5: "Omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui secundum id quod est *de ratione* illius perfectionis *absolute*, non secundum modum quo est in hoc vel illo... cum autem in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptionem intellectus quæ est *absolute* de *ratione* ejus quod est intelligere." Cf. *Ia. P.* q. 33 a. 1: "Quanto aliquod nomen est *communius* tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est (*Ia. P.* q. 13 a. 11), quia nomina quanto magis *specialia* sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ."

134) As "quinque viæ" dizem: "de *ratione* motus, de *ratione* entis contingentis... etc.".

mais fazê-lo, segue-se que perdi o fio de Ariadna, e ao pretender prosseguir, perder-me-ei no labirinto do contingente, do individual. Onde reina equivocidade, nenhuma passagem é possível; em compensação, onde existe univocidade, posso circular de tal ser a tal outro, de um modo a outro; enfim, onde impera analogia, ser-me-á necessário distinguir entre a noção como tal e o modo de realização. Se a noção é transcendente, está sem dúvida aberto o caminho; mas ainda então nunca poderei em caso algum concluir de seu *modo* de realização em tal ser, para seu *modo* de existência em tal outro[135]; por exemplo, do mecanismo da intelecção humana, para o do pensamento divino. E o mesmo se dará, não só comigo, mas com toda criatura, e com relação a qualquer mistério. A lei é sem apelação: uma vez que não haja univocidade, há desproporção; e uma inteligência, seja ela qual for, jamais poderá abandonar pelas próprias forças os modos transcendentes do ser, sem incidir, ao raciocinar sobre Deus, neste antropomorfismo que consiste em querer determinar *a priori*, e sob o modelo do seu próprio pensamento, as condições de funcionamento de um pensamento de outra ordem — "improportionabiliter elevatur" — da qual, aliás, ainda depois da revelação, não logra saber, em virtude da analogia, o "quomodo sit", mas apenas o "quod sit".

Uma vez que se queira penetrar o "quomodo sit", é com grande dificuldade que se consegue balbuciar negações, nada mais: portanto, pretender como o Vitorino e seus êmulos determinar *a priori* e *positivamente* as modalidades da vida profunda de Deus, equivale a esquecer a primazia absoluta e universal da via negativa.[136] "Em verdade sois um Deus

---

135) Isto é claramente indicado no texto seguinte: "Scientia de intellectu animæ *oportet* uti ut principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum quod quid est de substantiis separatis per hujusmodi scientias pervenire, nam intelligere nostrum... multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, pervenire ad sciendum aliquod *genus remotum* substantiarum separatarum..." III C. G. c. 26.

136) *De Pot.* q. 8 a. 1 ad 12: "Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum *quod* Deus sit intellectus, *modum* tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est sed non quid est, ita de Deo scire possumus *quod* intelligit, sed non *quomodo* intelligit. Habere autem *conceptionem*

http://www.obrascatolicas.com

escondido, ó Deus de Israel!" (Is 45, 15.) — Afinal percebemos, em sua evidência total, a razão de S. Tomás, visando provar a inanidade, neste assunto, de uma "via causalitatis". Inútil, dizia ele, adiantar-se por este caminho; seria uma pesquisa vã, porque a Trindade não se encontra no término. E' que as "quinque viæ" devem, para ter probabilidade de concluir, manter-se dentro do raio de ação de nossa inteligência, isto é, basear-se no ser em geral. Partindo do universal, do transcendental, tenho certeza de atingir algum predicado proporcionalmente comum a Deus e ao criado, e *nada mais*. Conheço portanto a Deus, enquanto ser, enquanto Super-Ser; mas a divindade como tal não será atingida pela razão sem a fé; demonstro a existência da Primeira Inteligência, mas de suas operações fecundas, de sua divina geração, minha inteligência tudo ignora: "Que a potência intelectual seja a primeira de todas, isso a razão natural pode entendê-lo, mas não pode saber que *esta* potência intelectiva seja fecunda ao ponto de gerar."[137] O problema se reduz a uma questão de determinativo: "*esta* potência".

II. RAZÃO E FÉ.

Sobrevêm aqui uma multidão de dificuldades, ao ponto de se tornarem aparentemente fúteis todas nossas empresas anteriores. Voltando contra nós a crítica que formulávamos há pouco, objetar-se-á, em primeiro lugar, que nossa prova é inteiramente relativa à fraqueza da inteligência humana. Para melhor ferir-nos com nossas próprias armas, apoderar-se-ão da noção da analogia, arguindo: uma idéia desta natureza inclui *realmente* seus modos, mesmo quanto às últimas diferenciações. Portanto, na idéia de vida inteligente está incluso o Verbo divino, tal qual subsiste na Trindade. Segue-se daí que um espírito bastante perspicaz poderia descobrir esta inclusão, sem necessitar a luz da fé. O sobrenatural seria, pois, "subjetivo" e relativo à nossa faculdade de conhecer, e não mais "objetivo" e absoluto, ultrapassando toda ciência criada, real ou possível.[138] De duas uma: ou a

Verbi pertinet ad *modum* intelligendi, unde ratio hæc sufficienter probare non potest."

137) *De Ver.* q. 10 a. 13 ad 2.

138) Zigliara, *Propaed.* c. 3 n. 6; c. 13 n. 2.

geração do Verbo, por exemplo, está realmente incluída na idéia de "inteligência sem fieri", e então, pode em tese ser demonstrada: teremos o antropomorfismo racionalista; ou então não é real esta inclusão, e torna-se o dogma inexistente, ou pelo menos fora de nosso alcance; há um abismo intransponível entre a natureza e o sobrenatural: teremos o simbolismo, a famosa "desarticulação", o sistema de "divisões estanques" — espantalhos que o modernismo chantou no campo da teologia.

Em presença desta alternativa, nossa atitude é fàcilmente previsível: repeliremos ambas as opções; ou melhor, neutralizaremos uma pela outra; nem antropomorfismo, nem simbolismo, mas "analogismo".

Notemos, de início, que nenhum argumento se poderia tirar da doutrina da analogia, porquanto uma idéia analógica contém, por certo, seus inferiores, porém no estado *confuso*. Por isto, se conhecêssemos as coisas apenas "enquanto seres", nosso conhecimento seria impróprio e indistinto. (Ia. P. q. 14 a. 6; *De Ver.* q. 2 a. 5; *I Sent.* d. 35 q. 1 a. 3.) E' verdade que todas as determinações de qualquer noção ainda são seres, porém elas não estão contidas em estado explícito na noção analógica. Esta, na verdade, explicita-se sem adjunção de diferenças extrínsecas, mas nem por isto contém seus modos "actu explicite". Conclui-se daí que o fato de apreendermos uma idéia analógica não implica, de modo algum, o conhecimento de todos os seus inferiores, nem mesmo a possibilidade de conhecê-los. E' precisamente o que se verifica no caso presente. Por si, a proposição: "Deus é" envolve necessàriamente estoutra: "Deus é Trino". Quanto a nós, porém, tal conexão nos escapa[139], como aliás

139) *Boet. Trin.* l. 1 q. 2 a. 2, c.: "Divina sunt ex seipsis maxime cognoscibilia quamvis secundum suum non cognoscantur a nobis." Alberto Magno respondia aos demonstradores de mistérios: "Ad dictum Richardi dicendum quod licet rationes necessariæ sint ad distinctiones personarum, tamen illæ sunt supernaturales et divinæ, et ideo solo lumine naturali inveniri non possunt"; *Sum. Th.* I, 3, 13, 3 ad obj. 3. — "Ad dictum R. dicendum est, quod nihil prohibet ad aliquod creditum rationes esse necessarias sed illæ divinæ sunt et nobis ignotæ, et ideo inquiri non possunt." *Sum. Th.* I, 3, 15, 3, 22 ad obj. (Gilson, op. cit., p. 101). A este mesmo "dictum Richardi", S. Tomás replicava: "Omnia necessaria in seipsis sunt vel per se nota vel per alia cognoscibilia: non tamen

http://www.obrascatolicas.com

escapa a toda criatura, por falta de uma dupla condição que não pode ser preenchida pela ciência criada. Seria necessário, com efeito, que nossa inteligência penetrasse a vida íntima de Deus, que fosse compreensiva, isto é, adequada à inteligibilidade divina; e isto pressuporia que o ser fosse um gênero, e conviesse a Deus da mesma maneira que a nós; e depois, que nosso ser fosse nosso conhecer.[140] Deveríamos nos tornar Deus. Por este motivo, não é possível, mesmo depois da Revelação, provar a Trindade, nem simplesmente explicá-la com evidência. E convém lembrá-lo no limiar da questão 27, da Ia. Parte da Suma, porque o Tratado da Trindade poderia parecer a um observador superficial uma tentativa de prova rigorosa, baseada em nossa psicologia intelectual; um ensaio de transformação do dogma em sistema filosófico. A tal "teologismo" oporemos sempre que a razão nunca poderá substituir a fé, nossos argumentos não fazem desaparecer a crença, visto não alcançarem a evidência, uma vez que não é possível reduzi-los aos primeiros princípios claramente percebidos pela inteligência.[141]

Mas aqui somos detidos brutalmente. Extrinsecismo! clama E. Le Roy.[142] Agnosticismo! sentencia o P. Laberthonnière. Não conheço nada mais ameno, na literatura modernista, do que certo artigo sobre "S. Tomás e a relação entre a razão e a fé", assinado por Laberthonnière.[143] À força de se mover no deserto da filosofia, deve o autor ter experimentado a necessidade de entretenimento; então, qual humorista que afeta contemplar coisas e homens às avessas, o P. Laberthonnière abalançou-se a demonstrar que S. Tomás tinha uma fé de psitacídeo, e era agnóstico — e aqui se esconde o chiste — mais ainda do que E. Le Roy; e entretanto, Deus sabe se os tomistas... A coisa merece ser

oportet quod ita sit *quoad nos*." *Boet Trin.* q. 1 a. 4 ad 7; *Ib.* a. 2 c.: "divina sunt ex seipsis maxime cognoscibilia quamvis *secundum suum* non cognoscantur a nobis." Cf. Marín-Sola, *op. cit*, n. 516.

140) Bañez, *In Iam.* q. 32 a. 1.

141) *Boet. Trin.* q. 2 a. 1 ad 5: A distinção entre a inclusão "quoad se" e a inclusão "quoad nos" destrói todo antropomorfismo, pois mantém a indemonstrabilidade dos dogmas, evitando o simbolismo, como veremos, e salvaguardando a cognoscibilidade dos mistérios por meio de revelação.

142) *Dogme et Critique*, pp. 60 ss.

143) *Ann. Phil. chrét.*, sept. 1909, pp. 599-622.

contada, e nosso assunto é bastante árido, para que este pequeno intermédio, saboroso e prazenteiro, seja benvindo: "Sêneca, tão soturno aliás, escreve o primeiro Balzac, quis também distrair-se, ao menos uma vez na vida."

Antes de S. Tomás, narra Laberthonnière, não pareciam os teólogos conhecer um princípio rigoroso de discriminação entre o domínio do revelado e o do racional; e lhes foi vantajoso, pois a fé "aparecia-lhes como um princípio de vida espiritual... como implicando, por conseguinte, certo conhecimento intrínseco da matéria", conhecimento inadequado, sem dúvida, real entretanto. Depois de S. Tomás, ao invés, a "fé exclui a ciência, isto é, o conhecimento intrínseco de seu objeto, e nada é para o espírito senão uma ordem recebida, uma ordem obedecida. Ela não comporta mais a intelecção correspondente. Não é mais, portanto, um princípio de vida espiritual, pois o espírito, como espírito, não se pode nutrir da verdade que é crida. E se, apesar de tudo, especula sobre esta verdade, como ela encontra-se por definição fora do âmbito do espírito, a especulação torna-se um simulacro, pelo qual apenas *parodia* o conhecimento."[144] Asseverar, portanto, "que a fé exclui a ciência de seu objeto — o dogma — equivale a dizer que o dogma, para permanecer dogma, deve permanecer *incognoscível* em si mesmo. Se, neste caso, o que é crido se opõe por essência ao que é sabido por nós, seja qual for a maneira por que saibamos... o motivo é que aquilo que é crido, o é sòmente por autoridade pura, e *o sentido do que se crê* não poderá nunca intervir na crença, *sob pena de fazê-la desaparecer.* Ora, os que mais violentamente foram acusados, em torno de nós, de agnosticismo, nunca disseram mais do que isto. E me parece mesmo, que não disseram tanto." Depois de absolver ao Sr. Le Roy, que por certo jamais ladeara de tão perto o abismo do simbolismo, nosso humorista torna-se sùbitamente trágico: "A fé procura tão pouco a intelecção (no sistema tomista) que não tem motivo de existir senão porque a intelecção é impossível; se esta, porventura, fosse alcançada, aquela desapareceria pelo fato mesmo. Um abismo se abre entre ambas. O dogma é, por definição, relativa-

144) *Art. cit.* pp. 617 ss.

http://www.obrascatolicas.com

mente a nós, um incognoscível puro. Faz-se, é verdade, grande alarde de que, pela analogia, é possível simular a intelecção. Mas, como de um lado declaram que o conhecimento é limitado às categorias de Aristóteles, e, do outro lado, a realidade do dogma foge a estas categorias, tudo não passa de um logro. Haveria mister que se convencessem de que tal doutrina implica um relativismo estático, no qual se encerram hermèticamente, e que é mais fundamentalmente insuperável do que o relativismo de Kant... Em todo caso está bem claro que a fórmula que pretendem impor-nos, como expressão clássica e definitiva da relação entre a ciência e a fé: *idem non potest esse creditum et scitum*, é a própria fórmula do agnosticismo religioso, do sistema de compartimentos estanques." [145]

Apesar de tão extenso, não merecia este texto ser citado?

Por mim, quis ver em tudo isto apenas humorismo. Receio muito entretanto que qualquer tomista mal humorado aponte este libelo como um insigne monumento de incompreensão. Mas a tomar as coisas por este lado, teria ele grande trabalho, para corrigir todos os contra-sensos do P. Laberthonnière. Para começar pelos mais notáveis, seria mister observar que, antes de formular críticas tão arriscadas, deveria o P. Laberthonnière ter-se informado do sentido exato dos termos do problema, evitando, assim, sérias confusões, pois, em S. Tomás, ciência e fé não têm, de modo algum, o sentido que ele lhes empresta. Não são coisas "equívocas", opostas como sabido e não-sabido, mas concordam em ser ambas conhecimentos, e, portanto, "ciências" na acepção dada por Laberthonnière a este termo. [146] E', pois,

---

145) *Art. cit.* pp. 619 ss.

146) O engano do Pe. L. deriva com efeito duma "ignoratio elenchi"; entendeu a "ciência" dos tomistas como sinônimo de "conhecimento" (cf., p. ex. *art. cit.* p. 600, n. 1). Não sendo a fé uma ciência, argúi, não será um conhecimento: donde o agnosticismo. Nosso tomista de mau humor diria que houvesse o Pe. L. tomado o trabalho de abrir um manual qualquer de filosofia escolástica (v.g. Remer, *Sum. prael. phil. scol.*, I, p. 197; Hugon, *Curs. phil. thom.* I, p. 430), teria aprendido que o termo "ciência" pode apresentar três sentidos diversos: "a) late: pro quacumque *cognitione certa*, licet non evidenti, *ut est fides;* b) minus late: pro quacumque cognitione certa et evidenti, sed non per causas comparata, ut est cognitio primorum principiorum; c) stricte: ut definitur a Phil. cognitio rei *per causam*, propter quam est res, et quod est ejus

de todo infundado adiantar que, para S. Tomás, "a fé exclui a ciência, *isto é*, o conhecimento intrínseco de seu objeto", pois, pelo contrário, ela implica este conhecimento intrínseco, embora não exaustivo. [147] A oposição entre ciência e fé não nasce, portanto, do fato de ser uma um saber e a outra um "não-saber", mas, sim, da origem e do caráter destes saberes: se a ciência é um *conhecimento certo*, a fé também o é, embora não-evidente, e obtida por via de revelação. Para S. Tomás, a questão não é pois: conhece a fé o seu objeto? — mas, sim: pode-se dispensar a revelação? Está a crença religiosa no ápice de uma escada de silogismos? O P. Laberthonnière, que tanto protestou contra o intelectualismo exagerado e as "demonstrações científicas" da religião, não poderá, por certo, queixar-se, se S. Tomás empreende, neste ponto, o mesmo combate que ele. [148] Nessas condições, aparece claramente que toda acusação de agnosticismo é vã. Ninguém combateu como S. Tomás o psitacismo religioso; ninguém repudiou mais violentamente a opinião "de que o sentido daquilo que se crê" jamais poderá intervir na crença, sob pena de fazê-la desaparecer. [149] Fé

---

causa et non contingit aliter se habere." S. Tomás, quando distingue fé e ciência, toma esta no terceiro sentido; o Pe. L. pensou que fosse no primeiro. E' evidente que, nesta acepção, a fé, longe de se opor à ciência, é também uma ciência. Lamentamos ter de lembrar coisas tão elementares!

147) Vimos, acima, o Pe. L. aprovar os predecessores de S. Tomás que reclamam, para a fé, "certo conhecimento *intrínseco* de seu objeto, *inadequado sem dúvida, mas real.*" S. Tomás jamais disse outra coisa; limitou-se a precisar esta noção e, sobretudo, a compará-la ao conceito aristotélico de "ciência".

148) "Não cuidemos que estes teólogos (predecessores de S. Tomás que confundiam ciência e fé) tenham imaginado as "demonstrações científicas" ao modo dos apologistas modernos. Sempre se tratava, para eles, apenas de uma ciência mística." — Tratava-se também de outra coisa, que o Pe. L. não percebeu; Abelardo queria certamente estabelecer "demonstrações científicas" (não no sentido de "ciência positiva", como nossos "concordistas" — nem no sentido místico, mas no sentido aristotélico da palavra) dos dogmas, para uso dos judeus e dos pagãos, independentemente da fé. E' contra isto que Tomás de Aquino ergue uma barreira. Combate o intelectualismo exagerado. Combate esta apologética imprudente que "cedit in irrisionem infidelium." *Ia. P.* q. 32 a. 1. Reclama também para a filosofia uma "casa sua", um domínio próprio, não já oposto ao da Teologia, mas distinto dele. — Cf. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe. siècle.* (Arch. hist. doct. et litt. du M. A. tome II).

149) O que não pode intervir, sob pena de desaparecimento da fé, é a demonstração matemática ou filosófica.

http://www.obrascatolicas.com

alguma mais ardentemente "procurou a intelecção" do que a do grande Doutor, é todavia uma intelecção que supõe a revelação, e não pretende substituí-la. Ao distinguir "ciência e fé", queremos simplesmente afirmar que a religião não é filosofia. O dogma, longe de ser "um incognoscível puro", é, de si, eminentemente inteligível (*In Boet.* q. 2 a. 2); e mesmo relativamente a nós, se é incognoscível para a razão pagã, não é um "incognoscível puro", pois a razão cristã o conhece. Por certo, "o dogma não entra nas categorias" [150] de Aristóteles, é falso, porém, "que nosso poder efetivo de conhecimento seja irremediàvelmente limitado a estas categorias, e inteiramente relativo a elas" [151], porque, acima das categorias, há o ser, que ultrapassa o sensível; ora, os dogmas não estão fora do ser. Nestas condições, não se vê mais por que a "analogia é evidentemente um logro": não há mais motivo de temer o "relativismo estático", — e nosso tomista verifica — com rosto enfim desanuviado — que os múltiplos perigos que deviam amedrontá-lo, são tão inexistentes quanto o bicho Papão. E para demonstrar ainda o valor de sua analogia, referir-se-á à acusação de antropomorfismo que lhe lançavam antes. A processão trinitária, replicávamos, está *realmente inclusa* na idéia de ser necessário — e é por isto que não somos agnósticos, apesar dos temores do P. Laberthonnière: o dogma é cognoscível em si — entretanto, esta inclusão é objetiva, apenas *quoad se*, mas "*quoad nos*" é inexistente; o dogma, cognoscível em si, não é, porém, cognoscível pela razão sòzinha —; pelo que não somos nem antropomorfistas, nem racionalistas, apesar de todos "os demonstradores de mistérios". Equivale a dizer que o cognoscível não possa ser conhecido, que o abismo seja intransponível? Absolutamente não: entre as

150) *Art. cit.* p. 620.

151) L. c., p. 601, n. 1. Os modernistas censuraram constantemente ao tomismo, por colocar Deus nas categorias, seja para acusar a teologia de antropomorfismo, seja, pelo contrário, para taxá-la de agnosticismo (a diversidade das censuras mostra quão pouco se conhecia este infeliz bode expiatório). Na realidade, porém, o tomismo sempre sustentou que as categorias são *gêneros*, predicando-se unìvocamente dos indivíduos a que convêm. O que se transpõe em Deus é o ser, o qual paira acima dos gêneros, e não é unívoco, mas análogo. Nossos adversários confundem o objeto próprio da inteligência com o objeto comum. — Eis por que, no capítulo precedente, protestamos contra o P. Sertillanges, que parecia encerrar nosso pensamento dentro das categorias.

duas ordens, não há "equívoco puro", nem "compartimentos estanques". Nenhuma "dicotomia", nenhum "extrinsecismo", da maneira que entende E. Le Roy. Mas em que sentido existe a conexão? Até aqui recorremos à analogia, sobretudo como sendo negação da univocidade, do antropomorfismo, do racionalismo teológico. Mas há também a analogia negação do agnosticismo, do imanentismo exagerado, do anti-intelectualismo. E' este papel que devemos agora pôr em evidência.

A noção de Ser necessário, dizíamos, envolve sem dúvida — quoad se — a de Deus-Trino. E' verdade que a criatura, entregue à sua razão só, longe de perceber esta inclusão, antes lhe repugna — porque as processões divinas parecem romper a Unidade Suprema.

Mas, de outro lado, se Deus quer fazer jorrar em minha alma uma luz sobrenatural, que me desvende a existência desta inclusão, e me faça entendê-la até certo ponto, não vejo mais por que estaria condenado a uma total ignorância, ou a uma incompreensão absoluta, uma vez que a realidade revelada, *sendo também um ser,* não é radicalmente heterogênea a meu pensamento. [152] Enquanto conhecimento encarnado, o pensamento humano nutre-se, naturalmente, de conceitos auferidos do sensível, sem embargo enquanto pensamento — intellectus ut intellectus — ele abraça em sua amplidão o ser como tal. [153] Tão longe quanto se estenda o ser, o pensamento é capaz de lhe ir ao encalço. Eleva-se ele até ao "Supremo Analogado", que, se quiser, poderá, sem abandonar o âmbito do ser, instruí-lo sobre os mistérios de sua Vida. Imaterial, não vinculada a tal mecanismo li-

152) Mais ainda, Deus é não sòmente Ser, mas o Primeiro inteligível: entre ele e nossa inteligência, não há, pois, heterogeneidade absoluta, como, por exemplo, entre o material e o sensível. III C. G. c. 54: "Divina substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso sicut est sonus a visu vel substantia materialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensus."

153) Baste-nos lembrar os enunciados tomistas: a) objectum commune seu extensivum intellectus est ens in tota sua latitudine; b) objectum proprium et immediatum intellectus humani in præsenti statu conjunctionis animæ cum corpore est quidditas materialis a conditionibus individuantibus abstracta. Cf. R e m e r, l. I cp. V, n. 4; VI, n. 3; II, n. 4.

http://www.obrascatolicas.com

mitado, pode a inteligência tornar-se acolhedora, para conceber em si todas as coisas.[154] Que é o pensamento, senão este domínio espiritual sobre os seres, esta faculdade de reproduzi-los em si, de neles se transformar, em certo sentido? Concebemo-lo, como tendo, por assim dizer, uma capacidade de dilatação infinita, adequada ao existencial. Por toda parte onde haja um ser, julgamos o pensamento capaz de atingi-lo.[155] Capaz, dizemos, porque não sendo o ser unívoco, nada mais poderíamos afirmar, lembrados de que nossos conceitos, tirados do sensível, se ressentem sempre da humilde origem. Por conseguinte, os mistérios não se demonstram, porque estão acima do objeto próprio de nossa inteligência. E nem lhes esgotaremos a inteligibilidade. Será necessário contentar-se com uma evidência mendigada à autoridade divina: será necessário crer. Entretanto, alguma coisa compreender-se-á das verdades reveladas, pois que elas *são*. A idéia analógica do ser é, pois, o ponto de inserção das realidades divinas em nossas fórmulas dogmáticas; por ela, fica estabelecida a conexão entre umas e outras. Ao recitarmos o Credo, não nos achamos reduzidos ao papel de papagaios, o sentido que percebermos não será metafórico, "equívoco", senão analógico. Melhor do que ninguém, o P. Gardeil elucidou estas altas questões.[156] Aludimos já, em nosso capítulo precedente, a essas especulações; seja-nos permitido deduzir ràpidamente as consequências decorrentes para o caso presente.

O P. Gardeil, inicialmente, verifica, como vimos, que o conceito analógico de ser enquanto ser é a síntese em que confluem e se concentram o ser criado e o ser incriado, quando se fundem, para nós, em um único objeto intelectual.

154) Ia. P. q. 7 a. 7: "Intellectus respicit suum objectum *secundum communem rationem entis*, eo quod intellectus possibilis est quo est *omnia* fieri."

155) E' o que os escolásticos denominam "capacitas obedientialis seu elevabilis ad cognitionem realitatis quæ excedit proprium nostri intellectus objectum, non verum objectum ejus adæquatum." Garrigou-Lagrange, *De Revel.*, I, p. 376.

156) *Le donné révélé et la Théologie*, Paris, 1910, pp. 121 ss. *Faculté du divin ou faculté de l'être?* (Rev. néo-scol., nov. 1910); *La structure analogique de l'intellect* (Rev. thom., jan. 1927). Cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909. B. Allo, *Foi et systèmes*, Paris, 1908. De Grandmaison, *Le dogme chrétien*, Paris, 1927.

Mas, a que intelecto corresponde adequadamente tal conceito? Evidentemente, nem à inteligência criada, nem à inteligência incriada; refere-se, portanto, ao supremo analogado: o intelecto em si, relativo formalmente à totalidade absoluta do ser, ao ser enquanto ser. A estrutura da inteligência total compreende portanto: uma realidade analógica (intelecto como intelecto) e seus dois analogados (os intelectos divino e criado). A esta realidade suprema não cabe existência separada, a modo das idéias platônicas; existe apenas nos seus analogados e por eles. Ora, transposto para o nível humano, o "intelecto como intelecto" não deixa de visar, confusamente, o ser enquanto ser, que lhe constitui o objeto e, portanto, a própria essência divina, realização suprema do ser absoluto, essência que, tal qual subsiste em si, permanece fora do nosso alcance. Assim, o fato de nossa mente ser uma realização do intelecto em si, o qual também pode ser transposto para a ordem do intelecto divino, vem mostrar que não há repugnância nem contradição em que nossa mente, através do intelecto em si, seja elevada à altura da inteligibilidade divina, e participe do intelecto divino, embora de modo finito.

Vemos por aí que não é a Revelação aquele aerólito, cujo impacto Le Roy temia. A Revelação é Deus mesmo que, suavemente, atua nossas capacidades, eleva-nos a inteligência a um conhecimento que não ultrapassa o objeto extensivo de nosso pensamento; a Revelação é Deus explicitando o implícito, sem dúvida numa imperfeitíssima medida — porque (provamo-lo contra os demonstradores de mistérios) pela pura razão, não ultrapassamos o universal, não atingimos direta e positivamente o modo do ser divino, ao passo que pela fé nos é ele comunicado, embora obscuramente.[157]

157) Assim, pela razão, conhecemos da intelecção divina tão-sòmente generalidades, ao passo que, pela fé, sabemos alguma coisa do *modo* pelo qual Deus pensa: é a geração do Verbo. Cf. *Boet. Trin.* q. 2 a. 2: "De divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum... alia *secundum modum ipsorum divinorum* ut ipsa divina secundum seipsa capiantur quæ quidem *perfecte* nobis in statu viæ est impossibilis sed fit nobis in statu viæ quædam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per fidem nobis infusam inhæremus ipsæ primæ veritati propter seipsam."

http://www.obrascatolicas.com

Nestas condições, aparece como de todo impossível um conflito entre a revelação e a razão; antes haverá distinção no seio da harmonia.[158] Eis por que a analogia tem sua função tanto em teologia como em teodicéia. Não será ocioso comparar estes dois papéis, também eles análogos, aliás, isto é, porporcionalmente os mesmos. E' quádrupla, como sabemos, a função da analogia em teodicéia. Duas de suas atividades referem-se à via ascendente; as duas outras, à via descendente. "Via ascensus", primeiramente: a analogia de atribuição permite-nos escalar o céu, detendo-se porém à porta que é Deus-Fonte — sem ousar entrar. Sua companheira, a analogia de proporcionalidade, menos tímida, penetra no reino divino, e não atinge apenas uma Causa extrínseca da verdade, da bondade, do ser: Deus *é* verdade, bondade, ser, intrínseca e formalmente[159]; esta analogia tenta, em seguida, determinar o significado destes atributos, o modo pelo qual são possuídos por Deus, e só o consegue, a custo de negações ou sublimações. Estabelece-se, por exemplo, a proporção-tipo: "A inteligência incriada (= sem potencialidade) está para o inteligível incriado, como a inteligência criada (= potencial) está para o inteligível criado." E esta proporção tem um valor certo. E' absoluta por se fundar no ser. Donde, *antes mesmo* de provar a existência de Deus, posso afirmar: *Se* a inteligência existe nele, ela deve entrar na proporção supra-dita. — "Via descensus", em seguida: do alto do céu, contemplamos a criação, retornamos a ela; a analogia de *atribuição,* verdadeira escada de Jacob, serve-nos uma vez ainda; tudo nos aparece como relativo a Deus, supremo analogado, tudo é participação (analogia de proporcionalidade) das perfeições inefáveis.

A teodicéia é analógica, não sòmente por seu *método,* mas ainda por seu *objeto,* que se encontra no cimo da metafísica, cujo domínio é o ser analógico; nada mais faz, senão elevar ao infinito os atributos estudados pela ontologia em todo e qualquer ser; segue-se daí que ela não atinge a Deus, senão naquilo que ele tem de proporcionalmente

158) Denzinger, n. 1795 e n. 1797.

159) Será necessário explicar ainda uma vez que, na realidade das coisas, estas duas analogias não se encontram separadas? Nossas provas de Deus empregam-nas simultâneamente; sem a proporcionalidade, a atribuição não teria valor metafísico.

comum com o conjunto dos seres: por outras palavras, não conhece a Deus enquanto Deus senão como Ser Supremo.

A teologia, pelo contrário, tem um objeto que não é analógico: Deus em sua intimidade, em sua vida profunda, e não mais no que tem de proporcional com o criado. A analogia intervém apenas como método — e ainda assim não obedece mais à razão, qual regra suprema, senão à fé. Deus quis revelar-se e, como adiasse a visão intuitiva, teve que traduzir estas sublimes realidades em conceitos humanos. Nestas condições, forçoso é recorrermos à analogia, mas esteja bem entendido que ela não passa de "um mal menor", ou, se preferirmos, de um recurso provisório.

Em teologia, portanto, não pode a analogia exercer suas duas primeiras funções; notemos uma vez mais que ela própria recusa preencher um papel para o qual não foi feita. Mas o Senhor a isto remedeia em sua misericórdia: *attraxi te miserans.* De súbito — não há mais penosa ascensão como antes — achamo-nos no cume da montanha, e depois de termos adorado a glória da Trindade, regressamos ao mundo em busca dos "vestígios" e das "imagens", procurando sobretudo "participações da vida divina."[160] Eis os dois papéis posteriores da analogia. A razão "natural" emudece quando lhe perguntamos se o Verbo e o Amor pessoais *existem* em Deus, e se nele subsistem *formalmente.* A fé é que fornecerá à inteligência a matéria sobre a qual esta se há de exercer. Mas tendo lido em S. João que "o Verbo estava em Deus", e que o "Verbo era Deus", posso raciocinar de novo; a analogia recobra seus direitos. Ela estabelecerá uma proporção análoga àquela que, ainda há pouco, encontrávamos em teodicéia: "O Verbo é para a inteligência-ato puro, o que o conceito é para a inteligência-potencial." Tal qual a outra, esta proporção é também certa, absoluta — como demonstraremos mais adiante — porque a teologia não contradiz as leis do ser. Donde a possibilidade de estabelecer rigorosamente, antes da revelação, longa série de proposições *hipotéticas.* Viessem, por exemplo, anunciar a um aristotélico, que ignorasse a dogmática e mesmo o catecismo: em a natureza divina subsistem três

160) Gardeil, *Le donné...,* p. 139.

http://www.obrascatolicas.com

Pessoas. Se é verdade, responderia ele, devo concluir que estas três Pessoas não diferem por alguma coisa de absoluto; o contrário é impensável, logo é impossível. Do mesmo modo, se lhe perguntassem: é concebível uma união pessoal entre Deus e o homem? — O que posso afirmar, responderia ele, é que, em todo caso, não é lícito entender esta união como uma combinação química, misturando-se molécula divina e molécula humana, para formar uma nova substância. — De fato, o monofisismo é, não sòmente herético, mas ainda contraditório, o que não se dá com o nestorianismo.

Sob esta hóstia, prosseguem, o corpo de Cristo encontra-se realmente presente. Tal não poderá se dar, pondera por si só a razão, a não ser pela conversão da substância do pão na substância do corpo de Cristo.[161] Seria fácil multiplicar exemplos; mas para que? Todos eles apenas ilustrariam a grande lei do primado universal da "via remotionis", uma vez que todos se limitam a afastar de Deus as imperfeições, ou contradições evidentes. Eis por que, ao afirmar o valor absoluto destas determinações, *anteriores* a qualquer revelação, não soçobramos no racionalismo, mas simplesmente aplicamos a "via remotionis" ao sobrenatural divino.

Se a vida íntima de Deus está não sòmente *acima*, mas também *fora* do ser, enredamo-nos na pura equivocidade; nossas proposições nenhum sentido possuem; torna-se impossível a revelação, porquanto só logramos apreender o que tem relação com o ser; seria preferível não mais falar de religião a guardar um simulacro de dogmática. Mas se não é vã a revelação, se ela tem um sentido, embora impenetrável em seu fundo, ela não poderá ser nem incoerente, nem contraditória. O Deus dos cristãos encontra-se, objetivamente, como que precontido no Deus dos filósofos e dos pagãos; o deísta, que se torna crente, verdade alguma deve sacrificar dentre aquelas que aprendeu sobre o Ser Supremo; experimenta — ao alcançar a fé — a sensação não já de uma ruptura de sua síntese mental, mas de um supremo

161) Tudo o que precede será desenvolvido e justificado em nossos próximos capítulos.

enriquecimento.[162] Não há resposta mais peremptória a qualquer acusação de extrinsecismo.

Consideramos pois adquirido que o método de analogia se aplica tanto ao conhecimento sobrenatural de Deus, como ao conhecimento natural, embora não univocamente, mas de modo simplesmente diverso, relativamente idêntico. "Similiter diversa", porque difere a regra suprema — respectivamente a razão e a fé — porque em um caso, a atribuição unida à proporcionalidade demonstra o *"an sit"*, isto é, a existência em Deus de predicados intrínsecos; no outro caso, não se demonstra a existência do mistério, e a analogia de atribuição rege apenas a via descendente (efeitos sobrenaturais). "Secundum quid eadem", porque se, num e noutro caso, não penetramos o *"quid sit"*, num e noutro, entretanto, nos esforçamos por determinar o *"quomodo sit"*[163], pelo ministério da analogia.[164] Na teodicéia a razão procura a evidência, como na teologia a fé procura a compreensão — fides quærens intellectum — diferindo embora a evidência até à visão beatífica. Em um e outro caso, a analogia de proporcionalidade visa sobretudo *explicar*. Como na teodicéia, esclarece o *sentido* das afirmações: Deus é bom, sábio, justo, etc., do mesmo modo, na teologia, determina o que possam significar os enunciados dogmáticos: há, em Deus, filiação, processão de amor, triplicidade de pessoas, etc.; investiga quais as verdades encerradas nestes dogmas de fé. Admitindo-se que a Trindade encontra-se objetivamente inclusa na noção de Ser necessário, uma vez descoberta pela Revelação esta conexão, torna-se evidente que o processo teológico será apenas a explicitação de uma virtualidade, logo será inclusivo, intrínseco, e, portanto, perfeitamente homogêneo ao dado revelado, pois que nossas demonstrações nada aditarão pròpriamente à revelação: desenvolverão apenas os conceitos

162) "Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut *perfectio perfectibile.* (*Ia. P.* q. 2 a. 2 ad 1).

163) Anselm. *De fide Trin.* c. 2 (P.L. 180, col. 263); Denz. n. 2120.

164) Denz. n. 1736: "ratio fide illustrata... aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam... consequitur, tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit analogiam, etc." Notemos, entretanto, que o termo "analogia" não tem, neste contexto, sentido técnico, mas apenas vulgar.

http://www.obrascatolicas.com

contidos na fórmula de fé. Entretanto, haverá progresso — pois há explicitação — mas na mesma linha de realidade. Assim, quando passamos do estudo da idéia de ser, para a consideração de seus modos, há verdadeiro progresso, porém homogêneo, porque a noção analógica já envolvia realmente, embora confusamente, todos estes modos. O raciocínio apenas esclarecerá, explicará; progredirá do "quoad se" ao "quoad nos".[165] Não temos silogismos de extensão, mas silogismos de compreensão.[166]

Se nos pedissem que resumíssemos numa palavra a função da analogia em dogmática, diríamos ser ela dupla: determina o sentido das fórmulas de fé; desenvolvendo seus modos, explicita as virtualidades do dogma.

Mas, na prática, como efetuar este desenvolvimento, esta determinação? Será mister, em cada tratado, analisar os conceitos fundamentais — serão os dados do problema — e investigar que modificações devem sofrer as noções criadas correspondentes, para que deixem de ser unívocas, e cheguem a representar proporcionalmente as realidades divinas. Esta análise exigida pela analogia se processará em duas fases: será necessário primeiro purificar o conceito humano, e depois, proporcionar ao ser divino a perfeição obtida em seu estado puro. Em outros termos, dever-se-á colocar o conceito unívoco no esquema geral:

$$\frac{(a)}{\text{ser com fieri}} = \frac{(x)}{\text{ser sem fieri.}}$$

O ponto de partida do processo analógico será pois (a). Por exemplo[167], uma vez revelado que existe em Deus geração (x), apelaremos imediatamente à geração humana (a); ora, se esta noção pode entrar tal qual, na primeira relação, é entretanto incompatível com a segunda, porque comporta um "fieri". Torna-se, pois, necessário despojar (a) de toda materialidade, de toda limitação, e sublimá-lo o quanto possível. A fim de conseguirmos manter o sinal (=), isto é, para que subsista a *semelhança* das duas relações, devo

[165]) Marín-Sola, *op. cit.* c. I e II.

[166]) G. Rabeau, *Introd. à l'étude de la théologie*, Paris, 1926, p. 189.

[167]) Aqui, citamos apenas exemplos; em nossa segunda parte, estas analogias serão desenvolvidas, e lhes será determinado o valor.

encontrar um conceito de "geração", maleável a ponto de realizar-se de dois modos essencialmente diversos, e ao mesmo tempo bastante firme, para não nos fazer soçobrar no equívoco. Tal é, pròpriamente falando, o papel do teólogo. E o mesmo se dá em todos os tratados. A fé afirma: há em Deus pluralidade de pessoas. Que significa isto, interroga a razão? O teólogo responde: tomai o conceito de pessoa, *no estado puro*, e proporcionai-o à natureza divina. Que significa criar? pergunta o fiel. — E' a causalidade no grau supremo de depuração e eficácia, responde o teólogo.

Que significa união hipostática? — Aquilo que faz a personalidade de Pedro em relação à sua natureza, a pessoa do Verbo o faz, proporcionalmente, para com o Homem-Jesus; donde S. Tomás percorre todos os modos possíveis de união, até encontrar um que só comporte perfeição.

O pão e o vinho transformam-se no Corpo e no Sangue de Cristo. Eis a fé. A teologia elabora então o conceito de "conversão", precisa-o, purifica-o, e sublimando-o, chega a esboçar uma explicação aceitável da transubstanciação.

Poder-se-ia percorrer a "Suma", artigo por artigo, e por toda parte descobriríamos o papel da analogia: aparece de certo com evidência maior ou menor no seio destas variações, porém, persiste sempre a mesma tendência fundamental: *a determinação do sentido das idéias que temos sobre a divindade.*

Haverá igualmente desenvolvimento, explicitação "per modum expressioris conceptus".[168] Importa, com efeito, notar desde logo que o método de analogia não se limita, em suas aplicações, a estabelecer uma só proporção em cada tratado. Pelo contrário, propõe uma longa série de relações, que mùtuamente se vão precisando e completando. E' o que denominaremos, mais tarde, "cadeias" de analogias.[169]

[168]) Bittremieux, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, Lovanii, 1913, n. 1: "Nota in contractione per modum expressioris conceptus recte assignari fundamentum progressus in cognitione et scientia nostra. Objectum enim intellectus est ens, unde cognitio nostra omnis est cognitio entis; jamvero talis cognitio semper distinctior et clarior fieri potest per conceptus expressiores entis."

[169]) "Oportet ex *multis* similitudinibus sensibilium in divinam cognitionem pervenire, quia una non sufficit"; *In Joan.* c. 1, l. I: "Nullus modus processionis alicujus creaturæ perfecte repræsentat

http://www.obrascatolicas.com

Entre as duas funções do método de analogia — determinação do sentido das fórmulas dogmáticas, e explicitação do que elas encerram de virtual — haverá heterogeneidade? A resposta depende da concepção que fazemos do papel da razão neste trabalho de explicitação.

E' claro que, desde o instante em que ultrapassamos o psitacismo, a simples intelecção dos dogmas comporta certa intervenção do espírito humano. Pelo fato de refletir-se a verdade divina em nossa inteligência, será ela irremediàvelmente deformada? Somos concordes em negá-lo. O conceito analógico, em virtude de sua índole transcendente, possui uma faculdade de expressão infinitamente extensa, logo não falseia a revelação, embora não a possa formular de modo adequado, exaustivo.

Assim sendo, perguntamos por que nosso espírito viria a sofrer de esterilidade, de incapacidade, quando passa do simples enunciado ao raciocínio de explicitação? Só uma mudança completa de função poderia explicar tal descaimento. E seria de fato a mudança completa, se, no silogismo teológico, a proposição menor de razão *ajuntasse* alguma coisa à maior de fé; neste caso, dever-se-ia afirmar sem rodeios: "peiorem sequitur semper..." Ao contrário, se esta menor é um simples *instrumento* de análise [170], um raio de luz, que faça transparecer verdades *já* existentes — em estado latente — no interior mesmo do dogma revelado, subsistirá então identidade objetiva, homogeneidade entre a conclusão e a maior; não mais haverá hiato, senão simplesmente analogia entre as duas etapas de nossos processo de investigação.

Assistia-nos portanto razão de assemelhar o método da teologia ao da teodicéia. Apesar da diferença de ponto de partida e de regra suprema — intuição do ser, visão da fé — a marcha a seguir é semelhante, em um e outro caso.

---

divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem ut quod deest ex uno aliqualiter suppleatur ex altero." *Ia. P.* q. 42 a. 2 ad 1.

170) Deve ser assim: 1.º porque a razão dispõe de conceitos *transcendentes*, portanto aplicáveis, proporcionalmente, ao revelado; 2.º porque ela não os utiliza para operar sínteses novas, mas ùnicamente para analisar, isto é, enumerar o conteúdo das noções de fé, em continuidade perfeita com o dado revelado.

Importa, todavia, não esquecer uma diferença profunda: por não encarar a Deus sob o ângulo das noções universais, senão da essência íntima, a teologia jamais alcançará evidências tão demonstrativas quanto as da teodicéia. Tomemos de novo, para melhor averiguá-lo, a proporção-tipo, e substituamos (a) e (x), sucessivamente, por "intelecção" e por "geração". Qual a relação entre (a) e (x), respectivamente entre intelecção criada e intelecção incriada e entre geração humana e geração divina? — A resposta é fácil no primeiro caso, e bem a conhecemos; o filósofo dirá sem demora que ambas as perfeições se ligam *imediatamente* a uma noção comum: o ser. Nossa razão atinge as relações entre (a) e (x) através do ser; e, precisamente por isto, a demonstração é apodítica.

No segundo caso, ao invés, o teólogo encontrará com dificuldade um conceito comum de "geração", em que se reúnam (a) e (x); este conceito não está mais em conjunção com o ser como tal, não é universal; não poderei, portanto, afirmá-lo de Deus *a priori*, e mesmo depois da revelação, ele não me aparece na luz deslumbrante das leis que regem tanto o pensamento como o real. Enquanto, em teodicéia, a analogia expande majestosamente seus modos, sorites imenso, suspenso na única noção de Ser necessário, em teologia, pelo contrário, a analogia é tímida. Faz constantemente apelo aos dados revelados, tanto para progredir, como para verificar suas conquistas; e recusa sempre, sob pena de auto-destruição, a chegar a uma explicação decisiva. Ainda há pouco, em S. Tomás de Aquino filósofo, ostentava-se o triunfo da razão; agora, S. Tomás de Aquino, teólogo, estaca a cada passo, tateia, experimenta o valor de seus silogismos à luz dos textos sagrados e das decisões conciliares, e refreia o ardor dos dialéticos que tudo querem demonstrar. Há algo de decepcionante no fato de nos escapar constantemente aquilo mesmo que mais nos interessava em Deus. De fato, o conhecimento analógico do sobrenatural tem por efeito aguçar "nosso desejo natural de ver a Deus." [171] Se algo, porém, nos anima à paciência, é a certeza de que esta luz amortecida, longe de ser um lusco-fusco de crepúsculo, é, pelo contrário, um clarão de aurora.

---

171) *Cp. th.* c. 106; III C. G. c. 39, 40, 50; Ia. IIae. q. 3 a. 8.

http://www.obrascatolicas.com

III. NATUREZA E SOBRENATURAL.[172]

O conhecimento corresponde ao ser, dizíamos, ao iniciar este capítulo, e a idéia analógica à realidade analógica. Admitindo, ao lado da razão, uma outra fonte de conhecimento: a fé, claro está que a este duplo princípio deveremos fazer corresponder um duplo objeto[173], uma dupla ordem de realidades objetivas distintas, não contrárias, mas harmônicas: a natureza e o sobrenatural.

E para justificar tanto esta distinção como esta harmonia, poderíamos recomeçar um trabalho semelhante a este a que nos acabamos de entregar. Limitemo-nos, no intuito de evitar repetições, a determinar-lhe as diferentes etapas.

Os imanentistas — por exemplo E. Le Roy — afirmam que a doutrina tomista apenas consegue estabelecer, sob pretexto de discriminação, antagonismo irredutível entre a graça e a natureza. O sobrenatural seria, pois, um "aerólito", "uma pedra no organismo", trazendo consigo a morte.

Le Roy confunde Tomás de Aquino com Lutero. Esquece que os tomistas devotaram sempre afeto especial àquele Concílio de Orange que, mantendo embora a absoluta gratuidade da graça, soube, melhor do que nenhum outro, mostrar quanto ela nos perpassa, quanto nos é íntima. Para os católicos, a graça não se sobrepõe à natureza, qual veste de empréstimo, relação externa ao pecador dissimulado sob os méritos de Cristo; não destrói, mas adapta-se e aperfeiçoa; acolhemo-la vitalmente, assimilamo-la, porque não é um corpo estranho: não a recebemos passivamente, mas com ela cooperamos. Como a alma não é o corpo, e entretanto penetra-o inteiramente, assim também há verdadeira unidade de ação entre a natureza e a supernatureza. Sabemos, sem dúvida, que no coração do cristão elas se separam apenas por abstração; o agir é todo de Deus e todo nosso. Não equivale todavia a dizer que a distinção seja inútil, que a alma seja o corpo, Deus, o homem, e a graça, a natureza. Por afirmar que "tudo é tudo", se chegaria ao "confusionismo" absoluto, tornando impossível o pensamento. Ao distinguirmos, radicalmente, as duas ordens, queremos apenas significar que a criatura, pelas próprias forças, não só não pode elevar-se à vida divina, mas nem mesmo postular, ou desejá-la eficazmente. Resultará daí entretanto que, para nos fazer nascer à vida espiritual, deva Deus violentar-nos, e que, já anteriormente à conversão, a graça preveniente não esteja implorando em nós? Fosse ela devida a nós, que não se adaptaria melhor a nossas necessidades. Ela responde a nossas mais fundas aspirações, engrandece nossas energias, por ela ultrapassamo-nos a nós mesmos. Embora divina, não exorbita do ser; é um ser espiritual, ora também nós o somos, e também espirituais, feitos à imagem de Deus. Existe, pois, em nós uma capacidade — não uma exigência — de vida sobrenatural.

E' de observar no tomismo um duplo movimento. De um lado, negação do imanentismo radical: impossível passar de uma ordem para outra, a menos de intervenção imediata de Deus; a graça não é florescência da natureza. Mas, de outro lado, negação do extrinsecismo radical: esta passagem realiza-se pela atuação de capacidades já latentes em a natureza; a graça não é violência, senão aperfeiçoamento.

Será possível — nos limites da doutrina católica — ser menos extrinsecista que S. Tomás, quando sustenta contra Alexandre de Hales e Boaventura que, por ocasião de sua infusão, a graça não é criada, mas apenas tirada da "potência obediencial" da alma?[174] Não foi observado — às vezes, como censura a S. Tomás[175] — que a mútua adapta-

172) E' com pesar que não nos referimos aqui — pois nos levaria longe demais — ao brilhante artigo do P. De Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas* (Rech. sc. relig., 1924) e às discussões que ele suscitou. — Entre os trabalhos mais antigos, cf. a série de artigos publicada pelo P. Mercier, em 1902 e 1903, na Rev. Thomiste.

173) Cf. Denzinger, n. 1795.

174) Sobre a potência obediencial, cf. os magistrais estudos de Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* Paris, 1927, t. I, pp. 268 ss.

175) Bainvel, *Nature et surnaturel,* 4.ª ed. pp. 128-129. Não posso aceitar o que o autor insinua sobre o perigo que podia apresentar "o apetite natural do sobrenatural", tal qual o admite S. Tomás; sobre o que sua linguagem tem de "obscuro e ambíguo", de "indeciso e de confuso": distinguindo embora natureza e sobrenatureza, S. Tomás pareceria pràticamente misturá-las, de tal modo que não se saberia, ao estudar a *II parte,* se ele se "ocupava do homem natural ou do homem sobrenatural"; falta de precisão, que tornou possível o baianismo. Parece-me a crítica inadmissível. 1.º Se é verdade que os escolásticos posteriores precisaram estas questões, estas precisões já estavam suficientemente insinuadas por S.

http://www.obrascatolicas.com

ção e a compenetração das virtudes adquiridas e das virtudes infusas não poderia ser posta em melhor relevo do que na "Secunda secundæ"? Se ela nega a *identidade* entre natureza e supernatureza, em compensação, mais do que qualquer outro, o Doutor Comum mantém-lhes a estreita *unidade*.

Enfim, afirmamos, na vida da graça, uma perfeita continuidade; a fé é apenas um "antegozo daquele conhecimento que, de futuro, nos dará a bem-aventurança." (*Comp. theol.* c. 2.) Desde a caridade incipiente até aos transportes da mística, até à visão da glória, existe um único movimento que se prolonga, uma só corrente que se expande. Cabe aqui a "via augmenti", a univocidade. Passa a alma homogêneamente da fé à contemplação da Trindade; não para transformar-se em Deus, como querem os falsos místicos, mas possuí-lo: o sobrenatural criado não é uma substância, mas um acidente de ação. Ora, o acidente é essencialmente relativo, e no caso presente relativo ao sobrenatural divino; crescendo o acidente, aumenta a relação, estreitando-se cada vez mais, sem nunca, porém, se resolver em identidade.

Um partidário da univocidade panteística dirá que também a natureza está em relação essencial para com Deus; se ela cresce infinitamente, podemos prolongar a mesma linha até à essência divina como tal. — Negamos a paridade, porque a substância criada *tem* esta relação, e não *é* ela: seguindo vossa via quantitativa, galgando a escala do finito, aumentareis o ser que possui a relação, mas não a própria relação. Ao cabo, não tereis adiantado. A graça, porém, *é* relação, sua essência própria consiste em tender para a Trindade: todo acréscimo de graça implica um estreitamento da relação; pelo que a caridade é chamada "semente de glória"; de uma à outra, há desenvolvimento

---

Tomás (cf. Van Ranst, "Veritas in medio seu D. Th.... propositiones omnes... *a Bajanis usque ad Quesnelianas inclusive*... prædamnans..." Antwerpiae, 1715); 2.° tivesse S. Tomás precisado o quanto possível, isto não teria impedido nem o baianismo, nem o jansenismo. Creio que o erro dos dois heresiarcas foi, com o desprezo de seu tempo para com a Idade Média, querer saltar, de pés juntos, sobre a escolástica, para encontrar S. Agostinho... 3.° finalmente, Baius que começou a ensinar em 1552 teria podido ler em Caetano (o comentário *In Iam.* é de 1507) uma teoria "deste apetite natural do sobrenatural", que mesmo depois de Baius pareceu por demais minimista. (Cf. Garrigou-Lagrange, *De Revel.* I, pp. 392 ss.)

contínuo, crescimento, desabrochamento, maturação do mesmo germe. A natureza, ao invés, não é um germe de supernatureza; é apenas o seu ponto de inserção; aqui não cabe univocidade, e a doutrina católica em consequência sustenta, contra Jansênio, Baius e o imanentismo, a gratuidade absoluta de todo dom sobrenatural.[176]

Confessamos não compreender como poderia alguém fundar em razão esta crença, sem admitir, de qualquer maneira, a analogia. A tendência à univocidade ontológica levará fatalmente à confusão mais ou menos radical das duas ordens[177], por exemplo, a admitir um desejo inato da visão beatífica, e a sustentar que a distinção entre natureza e sobrenatural não é objetiva, mas depende simplesmente de uma determinação voluntária de Deus.[178] Do mesmo modo, vimos Rosmini partir da univocidade do ser, para demonstrar a Trindade, e confundir a fé com a razão.

O "analogismo" tomista mantém a supernaturalidade absoluta e objetiva da ordem da graça, e, pelo fato mesmo — uma vez que o conhecimento se proporciona a seu objeto — assegura à fé seu caráter essencialmente sobrenatural; não se pode, sem contradição, reduzi-la a princípios naturais.[179]

Estamos, pois, persuadidos de que a melhor explanação dos anátemas da Igreja contra o racionalismo e o agnosticismo sob qualquer forma, e bem assim da doutrina sobre a distinção harmoniosa entre a natureza e a graça, a razão e a fé[180], se encontra em duas curtas frases de S.

---

176) J. Tonquedec, *Immanence*, Paris, 1913, terceira parte. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, 1924, c. III.

177) Zigliara, *Prop.* I, c. IX, n. 4: "Posita univocatione, aut difficilius aut verius nullo modo sustinetur objective exsistentia ordinis supernaturalis... ens enim univoce acceptum est quasi genus... continens virtualiter differentias speciei; proindeque intellectus, virtualitate ejus intellecta, quæ procul dubio intelligi absolute et objective loquendo potest, intelligere æque posset differentias... unde posita univocatione entis, essentia Dei, sistendo in medio objectivo et vi hujus medii, videri quidditative posset ab intellecto creato per vires naturales."

178) H. Ligeard, *Le rapport de la nature et du surnaturel d'après les théol. scol. du XIIIe. au XVIIIe. siècle.* (Rev. prat. d'apolog., 1908.)

179) Garrigou-Lagrange, *De Revel.*, I, pp. 458 ss.

180) Denzinger, nn. 1669; 1671; 1682; 1695-1800; 1806 ss.; 2020; 2072; etc.

http://www.obrascatolicas.com

Tomás. A primeira já nos é conhecida, "a semelhança de nosso intelecto não prova suficientemente algo de Deus por não se encontrar o intelecto unìvocamente em Deus e em nós", eis o "agnosticismo", mas agnosticismo salvador, que nos livra dos excessos de um racionalismo "univocista", que tudo pretende compreender, tudo demonstrar.

A segunda frase será como que o ponto de partida das especulações que se vão seguir: "o que a fé ensina de Deus deve-se entender à semelhança das criaturas intelectuais": eis o "intelectualismo", mas um intelectualismo libertador, que nos faz escapar ao agnosticismo "equivocista", a esta timidez excessiva do espírito que estabelece a contradição entre a revelação e a razão, a homonímia entre o ser divino e o ser humano.

Duas atitudes que podem parecer contraditórias — pois, à primeira vista, afirmamos a semelhança, apenas para lhe negar em seguida o valor — mas que na realidade são complementares. Negação da equivocidade: afirmai a Revelação, admiti a tese da *semelhança,* e eis constituído o tratado da Trindade. Mas nada terá sido provado, porque imediatamente aditamos o corretivo: negação da univocidade. Esta *semelhança* é apenas *analógica;* ora, não devemos olvidar que a analogia é uma espécie de equívoco. Conhecimento modestíssimo, por certo; mas conhecimento apesar de tudo, e que a Revelação garante.

SEGUNDA PARTE.

ALGUMAS APLICAÇÕES TEOLÓGICAS DA ANALOGIA.

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO I.

A TRINDADE.[1]

SUMARIO.

I. A GERAÇÃO DO VERBO.

1.º A processão. — Função da analogia. Em busca de uma noção analógica de "processão". O princípio fundamental: "ea quæ de Deo dicuntur sunt intelligenda secundum similitudinem supremarum creaturarum." Contra Durand de S. Pourçain.

2.º O Verbo. A "lei das intelecções" é elaborar um verbo? Verbo essencial, verbo pessoal. Sete característicos do verbo humano; suas diferenças em relação ao Verbo divino.

3.º A geração. — Sua noção analógica. Por que os Anjos não geram. A emanação intelectual à procura da geração. A geração à procura da emanação intelectual. Ponto de junção. A analogia insinua por que a processão de amor não é geração. As cadeias de analogias.

4.º Valor da analogia trinitária. — Quão delicada seja nossa empresa. Ceticismo do P. de Régnon. Todas as analogias não são de igual valor. A teoria tomista atinge verdades absolutamente certas. Distinção entre analogia vulgar e analogia metafísica. O tomismo não é antropomórfico; exprime formal embora imperfeitamente a realidade divina.

II. AS RELAÇÕES SUBSISTENTES.

Passagem do Verbo à Relação. "Conceptus in", "conceptus ad". A relação é duplamente analógica. Que é uma relação subsistente. Perigos da univocidade. A identificação do absoluto e do relativo é o caso extremo da supereminência analógica.

III. QUID TRES?

Personalidade psicológica, metafísica, divina. Vã disputa entre psicólogos e teólogos. Dilema de Le Roy; funda-se sobre o antropomorfismo. Classificação das univocidades e das equivocidades possíveis nesta matéria. Personalidade divina em teodicéia e na teologia: incomunicabilidade "ad extra" e "ad intra". Noção analógica. Objeções de Tyrrell. Entre personalidade humana e divina não há equivocidade, senão analogia.

---

1) Lembremos, ainda uma vez, que nosso fim, nesta segunda parte, não é escrever tratados completos da Trindade, da Criação,

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO I.

A TRINDADE.[1]

SUMARIO.

I. A GERAÇÃO DO VERBO.

1.° A processão. — Função da analogia. Em busca de uma noção analógica de "processão". O princípio fundamental: "ea quæ de Deo dicuntur sunt intelligenda secundum similitudinem supremarum creaturarum." Contra Durand de S. Pourçain.

2.° O Verbo. A "lei das intelecções" é elaborar um verbo? Verbo essencial, verbo pessoal. Sete característicos do verbo humano; suas diferenças em relação ao Verbo divino.

3.° A geração. — Sua noção analógica. Por que os Anjos não geram. A emanação intelectual à procura da geração. A geração à procura da emanação intelectual. Ponto de junção. A analogia insinua por que a processão de amor não é geração. As cadeias de analogias.

4.° Valor da analogia trinitária. — Quão delicada seja nossa empresa. Ceticismo do P. de Régnon. Todas as analogias não são de igual valor. A teoria tomista atinge verdades absolutamente certas. Distinção entre analogia vulgar e analogia metafísica. O tomismo não é antropomórfico; exprime formal embora imperfeitamente a realidade divina.

II. AS RELAÇÕES SUBSISTENTES.

Passagem do Verbo à Relação. "Conceptus in", "conceptus ad". A relação é duplamente analógica. Que é uma relação subsistente. Perigos da univocidade. A identificação do absoluto e do relativo é o caso extremo da supereminência analógica.

III. QUID TRES?

Personalidade psicológica, metafísica, divina. Vã disputa entre psicólogos e teólogos. Dilema de Le Roy; funda-se sobre o antropomorfismo. Classificação das univocidades e das equivocidades possíveis nesta matéria. Personalidade divina em teodicéia e na teologia: incomunicabilidade "ad extra" e "ad intra". Noção analógica. Objeções de Tyrrell. Entre personalidade humana e divina não há equivocidade, senão analogia.

---

1) Lembremos, ainda uma vez, que nosso fim, nesta segunda parte, não é escrever tratados completos da Trindade, da Criação,

http://www.obrascatolicas.com

I. A GERAÇÃO DO VERBO.

1.º A PROCESSÃO.

"Resposta: a divina Escritura, ao tratar de Deus, utiliza vocábulos que se referem à processão. Todavia esta processão foi entendida de diversas maneiras, por diversos autores." (Ia. P. q. 27 a. 1.) Desde a primeira frase de seu Tratado da Trindade, S. Tomás de Aquino indica-nos, com a costumeira precisão, qual será nossa tarefa. Nem demonstrar o mistério, nem mesmo dele fornecer uma explicação evidente (já que partimos do dado revelado), mas exclusivamente decifrar o Livro Sagrado, determinar a significação das palavras, que são o veículo da revelação. Para atingir tal meta, de pouco serve acumular textos como os críticos "positivos"; cumpre entendê-los, dar-lhes um conteúdo doutrinal. Ora, verifica-se que a Escritura emprega, em relação à divindade, termos que, na boca dos homens, designam uma atividade produtora. Mudam eles de sentido, nos lábios do Homem-Deus? Quando Ele nos diz: "Eu procedo do Pai", e tantas outras palavras igualmente misteriosas, que tenciona ao certo exprimir?

Pergunta vital para toda alma religiosa — nossa crença e a prática posterior dela dependem — à qual a analogia procura responder. Ela nos ensinará, não já se Deus falou, mas sim o que nos quis dizer. Que a Revelação tenha um sentido qualquer, é fora de dúvida para o crente: tendo-se Deus dignado manifestar, deve se ter feito compreender; por certo não se afastou do uso comum a ponto de nos induzir em erro.

Em compensação, pretender que tenha dado aos termos revelados sua acepção corrente, seria antropomorfismo infantil. Fixados estes dois pontos extremos, cabe verdadeira

---

etc., mas indicar sumàriamente algumas das funções teológicas da analogia. — Sobre analogia trinitária, publicamos, além do presente capítulo, os seguintes trabalhos: 1.º *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus* (Rev. thom., novembro 1930); 2.º *La valeur de la théorie psychologique de la Trinité* (Eph. theol., Lovan., janvier 1931); 3.º *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité* (ibid., févr. 1937); 4.º *Autour de la procession d'amour en Dieu* (ibid., mai, 1938); 5.º *Prélude Grec à la théorie psychologique de la Trinité* (Rev. thom., octobre 1939); 6.º *O amor em Deus* (Rev. Ecles. Brasil., dezembro 1942); 7.º *A meditação anselmiana sobre o Verbo divino* (ibid., dezembro 1943).

multidão de interpretações divergentes, embora uma só seja a verdadeira. Quem percorre uma História dos dogmas, percebe imediatamente que as controvérsias trinitárias tiveram por motivo profundo a dificuldade de manter o realismo dos termos escriturísticos, evitando embora o triteísmo ou o modalismo. Todos os heresiarcas partem de um conceito insuficientemente elaborado, da processão, da geração ou da personalidade. Aplicando-o univocamente a Deus, incorrem no triteísmo; ou então, pretendendo manter a unidade divina, incidem no modalismo, negador do sentido literal da Escritura. [2]

A resposta da analogia deixa-se fàcilmente prever: é-lhe impossível determinar "a priori" se existe processão em Deus, — mas, postas as afirmações reveladas: "Ego ex Deo processi" (Jo 8, 42); "Spiritus veritatis qui a Patre procedit" (*ib.* 15, 26); a analogia dir-nos-á: tomai o conceito de "processão criada", purificai-o, elevai-o, transportai-o, numa palavra, para Deus, como a noção de ato puro, de ciência ou de amor, tereis então uma processão proporcionada ao ser de suprema plenitude. Por outras palavras, será necessário voltar à nossa proporção-tipo, e nela substituir (a) e (x) pelo conceito de "processão". Se conseguirmos, graças ao processo analógico, dissociar esta noção, obter um resíduo escoimado de mescla criada, teremos então vencido, com o antropomorfismo, o simbolismo, porquanto estaremos de posse de uma *perfeição em estado puro* que será, portanto, formalmente atribuível a Deus, guardadas todas as proporções. A operação apresenta dificuldades, porque a noção que devemos manejar está sobrecarregada por imensa ganga material. Quando falàmos de processão do Verbo ou do Espírito, cumpre não esquecer que o termo primitivo latino "processio" tem humílimas origens espaciais. S. Tomás no-lo recorda oportunamente: a palavra aplica-se, primeiro, ao movimento local; soergue-se depois, em maravilhosa ascensão, estende-se a todas as espécies de mudanças,

---

[2]) Cf. IV C. G. c. 10. — "Quia a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio *ex creaturarum proprietatibus procedens*, multiplicem in hoc secreto divinæ generationis patitur difficultatem." Seguem 11 dificuldades. Cf. *I C. G.* c. 4 e *Ia. P.* q. 27 a. 1.

http://www.obrascatolicas.com

desde o trânsito de um lugar a outro, até à passagem do não-ser para o ser, enobrecendo-se a pouco e pouco, e chegando a designar a ação e mesmo a atividade espiritual, generalizando-se enfim, a ponto de abraçar toda emanação, toda ordem existente entre duas realidades. (*De Pot.* q. 10 a. 1.) E se nosso termo "processão" não herdou todos estes títulos de glória, poderíamos entregar-nos, entretanto, a um estudo análogo sobre os termos "princípio" e "origem", que têm, verdadeiramente, alcance universal.

Desde que lançamos os olhos sobre o mundo, descobrimos imediatamente a sequência das emanações; encontramos por toda parte mudanças e origens, "princípios" e "principiados", seres que dão, seres, que recebem, caridade universal. Mas como tudo isto é deficiente, impregnado de imperfeição! Percorrendo a série das "processões", enumeradas por S. Tomás no capítulo II do 4.º livro contra os Gentios — desde a causalidade material até ao nascimento do verbo — verifica-se, na verdade, que a noção vai-se depurando cada vez mais, tornando-se mais aérea; entretanto, ainda no cume desta trajetória, uma imperfeição profunda permanece; por toda parte, encontram-se: a distinção essencial entre o princípio e o derivado, a mudança, a passagem de um termo a outro, a modificação do sujeito agente. (*I Sent.* d. 13 q. 1 a. 1 ad 1.) Neste sentido, a processão não pode, portanto, ser atribuída a Deus, senão figuradamente, para indicar a ação divina no mundo, ou os diversos graus de participação nas perfeições ativas (*l. c.* in corp.). Dever-se-á estender este metaforismo a *toda* processão, como fez o modalismo? (Ia. P. q. 27 a. 1; IV C. G. c. 35; *I Sent.* d. 15 q. 4 a. 1.) Toda a dificuldade reside no seguinte: encontrar um conceito que seja flexível a ponto de poder, sem mudar totalmente de sentido, abraçar uma processão criada e uma processão divina. Neste intuito, evitando toda construção *a priori*, perscrutemos as emanações que constituem o mundo, e procuremos descobrir um elemento que seja comum a todas. Este elemento, indica o Mestre, é a origem (*De Pot.* q. 10 a. 1) (origo unius ab alio) ou, melhor ainda, a ordem (ordo unius ex alio). — Digo: melhor ainda, porque "ordem" é uma noção mais geral do que "origem". A ordem exige três condições: uma prioridade

de um dos termos sobre o outro; a distinção entre eles; um elemento diferencial que determinará a espécie — assim: a ordem, na dignidade, no tempo, *na origem*, etc. (*I Sent.* d. 20 q. 11 a. 3.) Ora, a processão define-se, precisamente, "*ordo originis*". Por conseguinte, é necessário e bastante, para haver processão, que se ordenem um para o outro dois seres, dos quais um seja origem do outro. Mas qual o meio de transportar para Deus esta parelha "ordem-origem"? O conceito genérico parece implicar um elemento temporal, multiplicidade de ser; o conceito específico envolve atividade causal. Esta última deficiência é mais fácil de afastar, porque a noção de origem mantém-se ainda, mesmo quando um dos seres, sem ser causa, é todavia princípio: tal é precisamente o caso do Pai para com o Filho.[3] Quanto à sucessão implicada pela idéia de "ordem", é uma nota genérica, e não específica; ora, sabemos muito bem que a ciência, por exemplo, não se verifica em Deus segundo seu conceito genérico, mas apenas segundo sua noção diferencial. (*I Sent.* d. 8 q. 4 a. 3.) O mesmo se dá aqui (*I Sent.* d. 20 q. 1 a. 3, c. e ad 1), e o mesmo observaremos, em breve, com relação à geração. Afastemos, resolutamente, todo "fieri", toda sucessão (*I Sent.* d. 13 q. 1 a. 1 ad 1), e compreendamos que Deus é infinitamente ativo, em sua "imobilidade". — Mas então caímos no equívoco! Que restará do conceito de processão, após tantas mutilações? — Restará a distinção. Esta, se desaparecer, levará consigo a mesma processão, a qual supõe necessàriamente relações ativas entre vários termos opostos. — Pluralidade? dirá alguém, mas não é esta justamente a imperfeição por excelência, que a fé e a filosofia afastam, antes de tudo mais, do ser de Deus? Surge então a grande censura ariana: abandona-se a "monarquia" divina, pela "poliarquia". — Confessemos nosso embaraço; a dificuldade não é plenamente solúvel; aliás, a Unidade, que, sem se romper, desabrocha na Trindade, é uma destas verdades cujo brilho ofusca o

3) *I Sent.* d. 12 q. 1 a. 2 ad 1; d. 29 q. 1 a. 1; *Ia. P.* q. 33 a. 1 ad 1, etc. — A causalidade implica, com efeito, diversidade de essência, a qual não é incluída necessàriamente na noção, muito mais geral, de "princípio". (*I Sent.* d. 29 q. 1 a. 1: "Principium dicit originem ordinis *absolute* non determinando *modum* qui ab origine alienus sit.")

http://www.obrascatolicas.com

olhar do espírito. Estamos em presença do mistério, e a analogia não tem por missão fazê-lo desaparecer. Entretanto, suspeitamos que ùnicamente é imperfeita a multiplicidade que leva consigo a dispersão de uma essência em várias entidades distintas, e infinitamente perfeita, ao invés, aquela que dilata e enriquece uma vida indivisa e encerrada em si. Se, portanto, concebermos a processão como a distinção de dois termos ordenados um ao outro, por via de origem, parece termos encontrado uma noção que pode ser comum, guardadas as proporções, a Deus e às criaturas.[4] Logo, não mais repugnará à razão que sejam os textos escriturísticos interpretados em seu sentido próprio e formal, embora analógico. Podemos escrever: "o que a processão criada é para o ser potencial, a processão incriada é para o ser-não-potencial", indicando assim o trabalho de correção a que nos devemos entregar. E basta para que seja salvo o dogma. Não basta, entretanto, para que o teólogo se sinta satisfeito; o "quod sit" não o contenta: ele aspira sempre a vislumbrar o "quomodo sit". Nossa proporção é por demais geral: existe verdadeiramente processão em Deus; muito bem; mas que espécie de processão? Deveremos precisar a analogia primitiva apelando para novas analogias[5]:

processão com movimento local
——————————— =
ser material

processão sem movimento local, mas com potencialidade
——————————— =
ser imaterial participado

processão sem movimento local nem potencialidade
———————————
ser imaterial não-participado.

Estas proporções, desenvolvidas com esplendor na Suma contra os Gentios, (l. IV, c. 11), exprimem o *princípio fundamental* da analogia trinitária: "o que se diz de Deus não deve ser entendido à maneira das criaturas ínfimas que são os corpos, mas à semelhança das criaturas supremas que são as substâncias intelectuais." (Ia. P. q. 27 a. 1.) Concedido

4) *I Sent.* d. 29 q. 1 a. 2: "Una ratio est communis ad originem personarum et ad originem creturarum, non quidem communitate univocationis sed analogiæ."

5) Já no fim do capítulo precedente havíamos insinuado que o método de analogia, em suas aplicações teológicas, comporta, não já uma proporção isolada, mas uma cadeia de relações, das quais cada uma precisa e completa a precedente. Cf. *Ia. P.* q. 42 a. 2 ad 1, e infra, no fim da 3.ª secção: as cadeias de analogias.

isto, tudo o mais segue: Deus é "substância intelectual", portanto pode haver nele processão; em um agente intelectual, há duas emanações: por via de inteligência e por via de vontade; em Deus igualmente; a intelecção é assimilativa, o amor é "extático": portanto em Deus o termo da geração intelectual será gerado "à semelhança da natureza divina", mas tal não se dará para o termo da segunda processão; a intelecção precede ao amor; em Deus, igualmente, o Espírito de Amor procede do Verbo... Poder-se-ia desenvolver todo o Tratado da Trindade. Todavia, nada estará demonstrado, como vimos no capítulo precedente, porque esta "semelhança das criaturas supremas" não é unívoca senão analógica: "a semelhança de nosso intelecto nada prova suficientemente de Deus, porquanto o intelecto não se encontra unìvocamente em Deus e em nós." (Ia. P. q. 32 a. 1 ad 2.) Pelo que, S. Tomás, após haver estabelecido o princípio da analogia trinitária, apressa-se em lhe restringir o alcance: "... segundo a semelhança das criaturas supremas que são as substâncias intelectuais. Entretanto, esta semelhança representa de maneira *deficiente* as realidades divinas." (Ia. P. q. 27 a. 1.)

Os seres intelectuais, sendo os mais perfeitos, são os mais próximos da divindade, e mais a ela se assemelham. (*De Pot.* q. 2 a. 5 c.) Mais aproximados, sem dúvida, sê-lo-ão entretanto a ponto de podermos conceber Deus à sua imagem? Mais semelhantes, seja ainda[6], todavia, o que nos constrange a conceber tal semelhança como tão estreita que, do verbo e do amor, verificados em certa substância espiritual, se possa concluir a existência em Deus dum Verbo e dum Amor pessoais, frutos da dupla processão, intelectual e volitiva?[7] Por conseguinte, quando Durand de Saint-Pourçain concebe a emanação como provindo diretamente da natureza de Deus, abstração feita das operações das faculdades espirituais, não podemos administrar a prova apo-

6) *De Pot.* q. 2 a. 1: "Ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur."

7) *III C. G.* c. 74: "Quamvis hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur... unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum."

http://www.obrascatolicas.com

dítica da falsidade de tal teoria. O único meio realmente eficaz seria provar que essa processão põe em Deus uma imperfeição; ora, isto nós não o percebemos, porque a lei da essência divina, como tal, nos escapa. Se fora mais conhecido, o teólogo da Alvérnia encontraria provàvelmente discípulos entre os modernos, mais ou menos eivados de nominalismo, tão fanàticamente contrários a toda "multiplicação de entidades", a toda divisão da alma em faculdades diversas. Inteligência e vontade em Deus, é tudo uma coisa só, diriam eles; identificadas inteligência e vontade divinas com a essência, e, portanto, também identificadas entre si, como pretender que da inteligência emane um termo o qual não provenha igualmente da vontade? Sem discussão possível, o tomismo personifica atributos; puro verbalismo, pior ainda, antropomorfismo: concebe o Ser por essência, a modo de um espírito criado, que, por se não identificar à própria ação, deve, para agir, pôr em movimento as suas "potências". Porém Deus, cujo agir é o mesmo ser, não poderia comunicar-se imediatamente? Que necessidade o constrange a expandir sua vida através das faculdades? Não dizíamos que a simplicidade divina equivale, em sua supereminência, às distinções criadas? Por conseguinte, a natureza divina deve ser fonte das processões, não já enquanto opera pela inteligência e pela vontade, mas ùnicamente como ato puro, infinitamente fecundo: tal plenitude bastará sobejamente para explicar as misteriosas originações que a fé adora. [8]

Concedamos, uma vez mais, que a tese de Durand não parece evidentemente absurda; aditemos, em compensação, que nada explica. Molina [9] se compraz em enumerar umas dez afirmações de fé, que esse sistema não explica: e tal seria entretanto a finalidade primeira de uma hipótese teológica! Além disto, a teoria de Durand assemelha-se por demais às explicações simplistas que acreditam elucidar um fato, e apenas o relacionaram a uma causa generalíssima, que o ultrapassa por todos os lados; tal, por exemplo, a atitude daquele que nos diz: "esta coisa existe, porque Deus a quis assim." — Está claro; mas se ela não existisse, seria também por vontade de Deus! Razão excelente para o místico, que tudo a Deus relaciona, mas insuficiente para o sábio que procura a causa imediata.

O mesmo se dá no caso presente: é sem dúvida necessário, em última análise, apelar para a fecundidade da natureza divina, fonte original de todo o processo trinitário; mas é impossível nos restringirmos a isto; tal explicação é por demais geral. O que procuramos é uma analogia que nos insinue *por que* a Escritura chama a Segunda Pessoa Verbo, e não Amor, *por que* uma é denominada Filho e não a outra, *por que* o dogma afirma que o Espírito procede do Filho, e não o contrário, etc.

A todas estas perguntas, Durand não sabe responder; vê-se então reduzido ao extremo de interpretar metafòricamente muitos textos escriturísticos, que todavia podem entender-se no sentido próprio, sem por isso colocar em Deus uma diminuição de perfeição.

Totalmente diversa é a atitude de S. Tomás. Nenhum recurso à equivocidade; longe de descurar os dados revelados, ele os ligou harmoniosamente, pelo fio de ouro da analogia; um princípio único e simples constitui a base de sua construção, que parece ter-se aproximado daquela relativa perfeição a que é lícito aspirar nestas difíceis matérias. Quanto às objeções de Durando, fàcilmente se desmancham.

Afirma ele que a inteligência e a vontade, por se identificarem em Deus, não podem ser a fonte de processões distintas. Da mesma forma repetiam os nominalistas que Deus sabe por sua vontade, e quer por sua inteligência. Espíritos materiais, para quem o Ser subsistente é uma imagem composta, onde os seres particulares, ao se superporem, mùtuamente se neutralizam; adoradores do nada, que, sob pretexto de alcançar uma concepção muito elevada, acabam por deificar uma fórmula vazia. Ao tratarmos da via de excelência, procuramos mostrar — na medida em que a coisa se não encobre de mistério — como a identificação dos atributos não equivale a uma confusão destruidora: há indistinção por excesso. — Aqui também, a inteligência e a vontade divinas, por se unirem na essência única, não se destroem entretanto. Pelo contrário, nesta inefá-

[8]) Cf. Salmant. tr. VI disp. I, dub. 2, n. 37.
[9]) *In Iam.* q. 27 a. 6 disp. 2.

http://www.obrascatolicas.com

vel Eminência, tudo se passa como se a inteligência e a vontade subsistissem separadamente, de sorte que tanto uma como outra pode ser fecunda, e fazer brotar de si um termo independente.[10] Não compreendemos de certo como semelhante identidade não exclui tal independência; percebemos, porém, que deve ser assim; com efeito, se Deus possui uma qualidade, esta deve subsistir no grau máximo de intensidade, portanto preencher — ela, exclusivamente ela — sua função própria. De outro modo, tais perfeições pertenceriam a Deus apenas nominalmente; ele não seria, na realidade, justo, bom, inteligente, o que contradiz às exigências da metafísica.[11]

Notemos, enfim, que S. Tomás, longe de socorrer-se, como Durand, do expediente do metaforismo, procura determinar com maior exação nossa analogia inicial entre as processões do ser espiritual criado e as do ser espiritual incriado.

Como vimos, o conceito proporcionalmente comum era o "de ordem de origem", ou, se preferirmos, o de *emanação ativa*.[12] Não se poderia precisar um pouco esta analogia

---

10) Cf. Suarez, *de Trin.* l. 1 c. 9 n. 5.

11) Do mesmo modo, à objeção: a natureza divina carece de potências, responde-se (v.g. Salmant. tr. VI disp. 1, dub. 2, n. 46) que é exato, se falamos de potências realmente distintas, mas não é, no caso de potências virtualmente distintas, e esta distinção equivale, em uma natureza supereminente, às realidades distintas, na mesma linha de ser. — Mas Molina (*In Iam.* q. 27 a. 5 disp. 2) urge a tal ponto o argumento, que lhe dá uma aparência antropomórfica: "in rebus creatis nulla generatio, nullusque actus emanat immediate a natura... sed omnes oriuntur a natura mediante aliqua potentia, *ergo* in Deo generatio et spiratio non erunt immediate a natura divina sed interventu potentiæ", etc.

12) Aqui, João de Santo Tomás, os Salmanticenses — e os "minores" que se fazem rebocar por eles — polemizam contra Molina e Suárez que negam serem as emanações trinitárias verdadeiras ações. O debate, importante em metafísica, não tem maior interesse teológico, porque Molina e Suárez admitem, por certo, uma *produção*, portanto uma verdadeira atividade, nas processões divinas; se recusam a conceder a exatidão da palavra "ação" é para salvaguardar sua nomenclatura filosófica. Não logram purificar de toda imperfeição o conceito de atividade: para eles, "ação" implica sempre um termo "a quo" e um termo "ad quem" essencialmente distintos: é, em suma, a atividade causal. — Ao contrário dos jesuítas espanhóis, nossos mobilistas modernos, que confundem ação e movimento, não podem conceber um Deus digno deste nome, que não se seja "perpétuo jorrar de novidades". — Para os tomistas, pode haver ação, sem produção de termo distinto, e mesmo sem produção de termo *algum*. — Mas os Salmanticenses parecem forçar a analogia trinitária, quando dizem (tr. VI disp. 1, dub. 3 n. 114):

demasiado geral? Sim, responde S. Tomás, porque em uma substância espiritual, toda emanação imanente deve ser ou intelectual ou volitiva (*De Pot.* q. 9 a. 9), e resultar da oposição de dois termos ordenados um ao outro: a inteligência e seu verbo; a vontade e seu amor. Tomemos, pois, estes novos conceitos, coloquemo-los em lugar de (a) e de (x), e eis a analogia primitiva "emanação ativa" convertida em uma outra mais determinada: "emanação intelectual e volitiva".

Em lugar da proporção:

$$\frac{\text{processão com movimento e potencialidade}}{\text{substância espiritual participada}} = \frac{\text{processão sem movimento nem potencialidade}}{\text{substância espiritual não-participada,}}$$

teremos esta outra:

$$\frac{\text{processão na inteligência e na vontade criadas}}{\text{substância espiritual participada}} = \frac{\text{processão na inteligência e na vontade divina}}{\text{substância espiritual não-participada.}}$$

Para sermos breve, deixemos de lado a emanação volitiva[13], — aliás muito mais obscura (*Ia. P.* q. 37 a. 1) — para nos restringirmos à analogia tirada da vida intelectual.

2.° O VERBO.

Esta analogia não se funda no fato de que Deus pensa e quer — o simples deísta não o põe em dúvida — mas no fato de que o Pai, ao pensar, gera o Filho, e o Pai e o Filho fazem brotar de seu amor a Terceira Pessoa divina. Todo o problema se concentra, pois, neste *termo* produzido pelas

---

as processões da inteligência e da vontade criadas são verdadeiras ações, logo, se as processões incriadas não o são, não teríamos mais conceito proporcionalmente comum a umas e outras. — Pelo contrário, parece que permaneceria ainda o conceito genérico de emanação. — A analogia seria mais vaga, mas subsistiria ainda. — Seja como for, a questão é secundária; deixemos os adversários terçarem armas sem inquietá-los.

13) Sobre esta processão, encontrar-se-ão considerações interessantes em J. Slipyj, *De principio spirationis in S. S. Trinitate*, Leopoli, 1926. — Nós mesmo dela tratamos em três trabalhos citados na primeira nota do presente capítulo.

http://www.obrascatolicas.com

operações imanentes: é ele que devemos procurar apreender, por meio da analogia. Formula-se imediatamente o problema das relações entre o termo e seu princípio, seja, no caso presente, entre o verbo e a intelecção.

Será o conceito[14] resultado necessário de toda e qualquer operação intelectual, isto é, da intelecção como tal? Este ponto é de capital importância, porque a ser a resposta afirmativa, nossa analogia encontrar-se-á extraordinàriamente esclarecida — talvez até demais —: o verbo aparecerá qual perfeição pura, e, pelo simples fato de pormos a intelecção em Deus, atribuir-lhe-emos também o verbo que ela exige por essência. À primeira vista, S. Tomás parece inclinar-se para a afirmativa. Sem restrição alguma, enuncia no início do tratado este axioma, que poderíamos denominar a "lei das intelecções": *"Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae..."* (Ia. P. q. 27 a. 1) ou seja: "Quem quer que seja que pensa, pelo fato mesmo de pensar faz surgir em si mesmo uma realidade, que é o conceito da coisa pensada..." Será esta lei universal, de modo que *todo* conhecimento intelectual deva desabrochar em um conceito? ou será apenas uma proposição condicional? Grave debate entre os tomistas. E' interessante observar o embaraço dos comentadores e suas soluções divergentes. Como doutrina Báñez (*in l. c.*): "Há quem afirme ser o verbo de tal modo inseparável da intelecção que esta não pode de modo algum existir sem aquele. Assim opina o Ferrariense I C. G. c. 53; outros pretendem que o verbo só é necessário quando o objeto é realmente distinto do intelecto ou é material. Tal é a opinião de Caetano e de muitos tomistas doutos, como por exemplo M. Cano."

Eis o texto de Caetano: "a palavra *quicumque* vale apenas dos homens viajeiros, pois o Santo Doutor pretende nos elevar do que vemos em nós ao que há de invisível e de incompreensível em Deus. De fato, nós, sempre que pensamos, formamos um conceito... Portanto, não há que responder às objeções, mas devemos conceder que não é necessário que toda intelecção resulte num verbo. O que vale

14) No sentido "latino-escolástico", que reveste em todo o presente capítulo, significa: verbo mental.

não só de Deus e dos bem-aventurados, mas ainda da nossa inteligência quando pensa em si mesma... Logo, aquela proporção "quicumque intelligit" em sua universalidade, pertence à fé e não à ciência." O Ferrariense parece menos afirmativo do que Báñez pretende, porque no próprio comentário do capítulo 53 do primeiro livro do C. G., concede que se pode, quer afirmar que haja concepção do verbo na visão beatífica, quer negá-lo. Afirmar, em virtude de nosso texto de S. Tomás — interpretado como tendo alcance universal —; negar também, porque este texto pode entender-se de outro modo: como valendo da intelecção que convém naturalmente a uma natureza intelectual. (Cf. in IV C. G. c. 11, quinta conclusio.)

Báñez, por sua vez, afirma: "que o verbo está intrìnsecamente ligado à intelecção natural" (*l. c.*), e ainda: "esta proposição universal: o verbo é essencial à intelecção, deve-se entender da intelecção criada e finita" (*ib.* ad 4).

João de S. Tomás começa por fugir à dificuldade: "o motivo da produção do verbo, quando há produção — é a intelecção." Mais abaixo, entretanto, ele arrisca uma glosa: "aquela proposição universal... se deve limitar a toda inteligência que é princípio fecundo" (diss. 12 a. 4 nn. 18 e 23).

Os Carmelitas de Salamanca, abundantes como sempre, nos presenteiam com uma tríplice resposta: 1.º é uma razão de conveniência; 2.º não se deve entender de todas as inteligências absolutamente, mas apenas que, em cada série de inteligências, encontra-se uma prolação do verbo; 3.º o Santo Doutor fala apenas de nossas intelecções de ordem natural (tr. VI, disp. 1, dub. 1 n. 16-17).

Gonet explica este princípio, "da intelecção conatural"; e acrescenta que se pode também interpretá-lo "de todos os seres inteligentes, mas não de toda e cada intelecção." (*Clyp.* tr. VI d. 2, a. I, § 1.)

Billuart, enfim, resume, como de costume, seus ilustres predecessores: "Essa razão de S. Tomás, que muitos impugnaram, não se deve entender como se em cada intelecção houvesse prolação de verbo, mas tem o tríplice sentido seguinte: 1.º produz-se o verbo em cada intelecção conatural; 2.º cada ser intelectual em algumas de suas intelecções produz um verbo; 3.º a produção dum verbo é sempre fruto

http://www.obrascatolicas.com

duma intelecção." Temos margem para a escolha, e esta multiplicidade de explicações indica de certo que nenhuma delas é satisfatória. Todas apresentam, em todo o caso, um aspecto comum: limitam extraordinàriamente o princípio do Mestre. Não admira que um tomista romano dos mais insignes dissesse, certo dia, que nessas deduções de S. Tomás, cumpria ver apenas uma espécie de exercício dialético, que se não devia levar a sério. O R. P. Pègues não pôde concordar com tal derrotismo, e com rara coragem, retomou a interpretação de Silvestre de Ferrara.[15] "Esta proposição, escreve ele, foi emitida por S. Tomás, sem ressalvas de modo absoluto, porque de fato, para o Santo Doutor, aplica-se a todo ato de conhecimento, sobretudo de conhecimento intelectual, em qualquer natureza que o suponhamos, e em qualquer estado em que possa encontrar-se esta natureza intelectual. Percebe-se imediatamente a esplêndida consequência que daí resulta... Subsistindo Deus no cimo das naturezas intelectuais, estamos bem preparados para entender que se possa verdadeiramente falar de processão íntima nEle."[16] Esplêndida consequência... esplêndida de mais! Confessamos não perceber como esta interpretação pode evitar a pecha de racionalismo.[17] Com efeito, poderíamos raciocinar como segue: Ao colocarmos em Deus uma perfeição, devemos atribuir-lhe tudo o que constitui a essência de tal perfeição, ora a produção de um verbo pertence à essência de toda atividade intelectual. Portanto, se há em Deus intelecção, há também verbo produzido. Mas estando Deus "no cimo das naturezas intelectuais", ser-lhe-á o verbo uma realidade substancial. Com o mesmo rigor com que deduzíamos da existência de nossa inteligência a da Inteligência Primeira, concluímos de nosso verbo para o Verbo Eterno.

---

15) Comment. litt. 2 t. p. 31 ss. — Durantel (*Le Retour*... p. 55, nota) parece abraçar a mesma opinião.
16) *Op. cit.* p. 36. — O R. P. propôs esta opinião, sob a influência de Suárez. Como o jesuíta espanhol, o P. Pègues não admite que a intelecção estivesse na categoria de qualidade. Para ele, era *essencialmente* produção de um termo, *Op. cit.* p. 35 e 40, nota.
17) Não virá ao pensamento de pessoa alguma a idéia de estarmos acusando o P. Pègues de racionalismo! Queremos simplesmente apontar uma pequena inconsequência, que julgamos ter descoberto nos Comentários do benemérito mestre.

Bem sei que o P. Pègues defende-se (p. 36) "de tentar temeràriamente uma demonstração do mistério. S. Tomás, no momento preciso (*Ia. P.* q. 32 a. 1 ad 2) destruirá, com uma palavra, a ingênua ilusão daqueles que lhe entendessem assim o pensamento. Mas este pensamento conservará, pelo menos, toda sua força persuasiva." Por infelicidade, esta "palavra" não destrói apenas a "ingênua ilusão", mas ainda a própria interpretação que o P. Pègues apresenta da "lei das intelecções". Com efeito, na passagem alegada, S. Tomás refuta as demonstrações de mistérios, aduzindo a falta de univocidade entre nossa inteligência e a inteligência divina: se a "semelhança de nosso intelecto" não prova, é precisamente porque a produção do verbo não é própria de *toda* intelecção, mas sòmente de *nossa* intelecção. Pelo contrário, a interpretação Ferrariense-Pègues parece reestabelecer a univocidade, forçando a analogia. Quando se trata de um sistema, tão fortemente concatenado como o tomismo, não basta citar textos isolados, arrancados do tronco e para logo mortos; é mister recolocá-los, para que se vivifiquem, no conjunto da doutrina. No caso presente, a analogia será sua própria intérprete; limita-se a si mesmo recusando assumir um valor fictício, exagerado, que afinal a destruiria.

Como então explicar a "lei das intelecções"? Divus Thomas sui interpres. Em vez de isolar uma frase — para cavilar ao infinito — leiamos o Artigo que a encerra. S. Tomás observa, antes do mais, que há em Deus processão — é a Escritura que no-lo certifica — e depois, que a natureza destas processões foi mal compreendida pelos hereges. Mas por que? Porque se valeram de analogias defeituosas. Consideraram apenas as processões transitivas, esquecidos de que havia também processões imanentes. Entretanto, tal fato é evidente a quem considera a vida do espírito, pois *todo aquele que pensa, elabora conceitos;* há, portanto, nele emanação intelectual. Ora, é claro que, por estar Deus acima de todos os seres, se quisermos vislumbrar-lhe algo da vida, será necessário concebê-lo à semelhança das supremas criaturas: a processão divina deve pois ser da ordem das emanações intelectuais.

Em toda esta argumentação S. Tomás não visa, de modo algum, subir até ao Verbo Eterno, por meio de um axioma

http://www.obrascatolicas.com

metafísico, mas simplesmente *esclarecer* o dogma, bascando-se sobre as processões *criadas*. Se pretendesse demonstrar a existência do Verbo, ser-lhe-ia necessário estabelecer o valor universal de seu princípio; mas, desejando apenas explicar, encontrar uma base onde assente a analogia, bastava-lhe *verificar* que *de fato* encontra-se em todo aquele que pensa uma emanação intelectual. Como Ario e Sabélio se apoiavam sobre a observação da causalidade física, S. Tomás parte da observação da atividade intelectual. Consoante ao espírito de seu sistema, baseia as construções sobre fundamentos concretos. O processo é ainda mais evidente, mais intencional, no 4.º livro da Suma contra os Gentios (c. XI). Por que nessas condições pretender erigir em norma absoluta, uma afirmação que tem um alcance diferente? A "lei das intelecções" exprimiria portanto menos uma exigência metafísica, do que uma *verificação de fato*: todas as vezes que pensamos, elaboramos um conceito: "é uma verdade universal que vale de tudo quanto pensamos." (*De Ver.* q. 2 a. 4.) Desta forma, todos os subterfúgios dos comentadores seriam eliminados, como inúteis.

Por infelicidade, esta interpretação, plausível quando nos restringimos ao texto da Suma, parece ir de encontro a dificuldades insuperáveis, quando abordamos o Comentário sobre o Evangelho de S. João, posterior, entretanto, à *Prima Pars*. Neste escrito exegético, depois de ter explicado o que seja o verbo mental, S. Tomás acrescenta: "E' evidente que em toda e qualquer natureza intelectual existe necessàriamente um verbo, porque é da essência da intelecção formar um verbo. Logo, em todo ser intelectual deve haver um verbo. Ora, como há três classes de seres intelectuais: o homem, o anjo, Deus, segue-se que existe um verbo humano, um verbo angélico e um verbo divino." Foi a respeito deste texto que nosso tomista romano sussurrava: "exercício dialético!"

Ainda aqui será S. Tomás seu próprio intérprete, para nos tirar do embaraço.

Tratando do Verbo divino nas Questões Disputadas (*De Pot.* q. 9 a. 5), o Mestre estabelece em primeiro lugar este princípio — que tem um valor universal —: "Tudo quanto de perfeito há nas criaturas deve ser atribuído a Deus, não

segundo tal ou tal modo peculiar de realização, mas no que a perfeição tem de absoluto." Daí a consequência: "A intelecção deve convir a Deus no que tem de essencialmente perfeito, porém sob um modo diverso do criado." E qual é a essencial perfeição da vida intelectual? — "E' essencial à intelecção que haja um ser pensante e uma realidade pensada." Que é esta "realidade pensada"? S. Tomás responde: "O pensado é antes de tudo aquilo que o intelecto concebe da coisa que ele pensa, e isso se denomina verbo imanente." A consequência torna-se evidente: "como em Deus há intelecção, em virtude de que, pensando a si mesmo ele pensa todo o resto, segue-se que deve existir em Deus um verbo imanente, pois tal é a essência absoluta da intelecção." Eis aí, de novo, "a lei das intelecções" que se afirma e se impõe. Ninguém pensa em negá-la; como em compensação ninguém poderá negar que uma derradeira questão está ainda por resolver. Este "verbo" que, por necessidade absoluta, devemos colocar em Deus, será um verbo *realmente* distinto da intelecção? Pertence este caráter de distinção à essência do pensamento — absolutamente falando — ou a tal modo particular de realização?[18] Não olvidemos uma regra fundamental da teodicéia: "As perfeições que nas criaturas se encontram distintas, em Deus se unificam, num só ser." (*De Ver.* q. 10 a. 13 ad 7; *Boet. Trin.* q. 1 a. 4 ad 1.) Assim, inteligência e intelecção distinguem-se realmente em nós, ao passo que se identificam em Deus.

Por conseguinte, o raciocínio levaria, sem dúvida, a afirmar em Deus um verbo, porém um verbo "essencial", e nada mais.

Este verbo "essencial" não é um devaneio de minha fantasia; foi descrito, e mui claramente, pelo próprio S. Tomás[19]: "A considerar apenas o vocábulo (e não a Revela-

[18]) *De Pot.* q. 8 a. 1 ad 12: "Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter... habere autem conceptionem verbi in intelligendo pertinet ad modum intelligendi unde ratio hæc sufficienter probare non potest."

[19]) Sem dúvida, na Suma, S. Tomás não mais admitiu esse verbo essencial, mas tampouco retratou sua *doutrina;* é simplesmente a expressão, que na Escritura tem um sentido pessoal e não essencial: daí, a evolução da terminologia tomista. *Ia. P.* q. 34 a. 1-2.

http://www.obrascatolicas.com

metafísico, mas simplesmente *esclarecer* o dogma, baseando-se sobre as processões *criadas*. Se pretendesse demonstrar a existência do Verbo, ser-lhe-ia necessário estabelecer o valor universal de seu princípio; mas, desejando apenas explicar, encontrar uma base onde assente a analogia, bastava-lhe *verificar* que *de fato* encontra-se em todo aquele que pensa uma emanação intelectual. Como Ario e Sabélio se apoiavam sobre a observação da causalidade física, S. Tomás parte da observação da atividade intelectual. Consoante ao espírito de seu sistema, baseia as construções sobre fundamentos concretos. O processo é ainda mais evidente, mais intencional, no 4.º livro da Suma contra os Gentios (c. XI). Por que nessas condições pretender erigir em norma absoluta, uma afirmação que tem um alcance diferente? A "lei das intelecções" exprimiria portanto menos uma exigência metafísica, do que uma *verificação de fato*: todas as vezes que pensamos, elaboramos um conceito: "é uma verdade universal que vale de tudo quanto pensamos." (*De Ver.* q. 2 a. 4.) Desta forma, todos os subterfúgios dos comentadores seriam eliminados, como inúteis.

Por infelicidade, esta interpretação, plausível quando nos restringimos ao texto da Suma, parece ir de encontro a dificuldades insuperáveis, quando abordamos o Comentário sobre o Evangelho de S. João, posterior, entretanto, à *Prima Pars*. Neste escrito exegético, depois de ter explicado o que seja o verbo mental, S. Tomás acrescenta: "E' evidente que em toda e qualquer natureza intelectual existe necessàriamente um verbo, porque é da essência da intelecção formar um verbo. Logo, em todo ser intelectual deve haver um verbo. Ora, como há três classes de seres intelectuais: o homem, o anjo, Deus, segue-se que existe um verbo humano, um verbo angélico e um verbo divino." Foi a respeito deste texto que nosso tomista romano sussurrava: "exercício dialético!"

Ainda aqui será S. Tomás seu próprio intérprete, para nos tirar do embaraço.

Tratando do Verbo divino nas Questões Disputadas (*De Pot.* q. 9 a. 5), o Mestre estabelece em primeiro lugar este princípio — que tem um valor universal —: "Tudo quanto de perfeito há nas criaturas deve ser atribuído a Deus, não

segundo tal ou tal modo peculiar de realização, mas no que a perfeição tem de absoluto." Daí a consequência: "A intelecção deve convir a Deus no que tem de essencialmente perfeito, porém sob um modo diverso do criado." E qual é a essencial perfeição da vida intelectual? — "E' essencial à intelecção que haja um ser pensante e uma realidade pensada." Que é esta "realidade pensada"? S. Tomás responde: "O pensado é antes de tudo aquilo que o intelecto concebe da coisa que ele pensa, e isso se denomina verbo imanente." A consequência torna-se evidente: "como em Deus há intelecção, em virtude de que, pensando a si mesmo ele pensa todo o resto, segue-se que deve existir em Deus um verbo imanente, pois tal é a essência absoluta da intelecção." Eis aí, de novo, "a lei das intelecções" que se afirma e se impõe. Ninguém pensa em negá-la; como em compensação ninguém poderá negar que uma derradeira questão está ainda por resolver. Este "verbo" que, por necessidade absoluta, devemos colocar em Deus, será um verbo *realmente* distinto da intelecção? Pertence este caráter de distinção à essência do pensamento — absolutamente falando — ou a tal modo particular de realização?[18] Não olvidemos uma regra fundamental da teodicéia: "As perfeições que nas criaturas se encontram distintas, em Deus se unificam, num só ser." (*De Ver.* q. 10 a. 13 ad 7; *Boet. Trin.* q. 1 a. 4 ad 1.) Assim, inteligência e intelecção distinguem-se realmente em nós, ao passo que se identificam em Deus.

Por conseguinte, o raciocínio levaria, sem dúvida, a afirmar em Deus um verbo, porém um verbo "essencial", e nada mais.

Este verbo "essencial" não é um devaneio de minha fantasia; foi descrito, e mui claramente, pelo próprio S. Tomás[19]: "A considerar apenas o vocábulo (e não a Revela-

---

18) *De Pot.* q. 8 a. 1 ad 12: "Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter... habere autem conceptionem verbi in intelligendo pertinet ad modum intelligendi unde ratio hæc sufficienter probare non potest."

19) Sem dúvida, na Suma, S. Tomás não mais admitiu esse verbo essencial, mas tampouco retratou sua *doutrina;* é simplesmente a expressão, que na Escritura tem um sentido pessoal e não essencial: daí, a evolução da terminologia tomista. *Ia. P.* q. 34 a. 1-2.

http://www.obrascatolicas.com

ção) pode o termo "Verbo" ser empregado quer essencial quer pessoalmente. Se a relação que importa o termo "verbo" é apenas uma relação de razão, pode-se empregá-lo essencialmente para designar a transposição analógica de nosso verbo em Deus; mas se a relação exige uma distinção real, o "verbo" só poderá ter um sentido pessoal." [20] Esse verbo designa pois "o meio pelo qual Deus pensa, e, como a essência divina se pensa e manifesta por si mesma, segue-se que a própria essência é o verbo: assim, pois, o verbo, o intelecto e o objeto da intelecção distinguem-se apenas em nosso pensamento, mas se identificam na realidade divina." [21] Quando encontramos, portanto, esta sentença no Comentário sobre S. João: "em todo ser intelectual se deve afirmar um verbo", subentendemos: "... um verbo própria ou comumente dito." Assim interpretado, este princípio, bem como o famoso "quicumque" da Suma, poderá pretender a um valor absoluto, universal. "Própria ou comumente", dizíamos. Duas observações se impõem: 1.º não estamos recorrendo a uma escapatória; formulamos simplesmente esta verdade, a saber que não se pode provar que a produção de um verbo realmente distinto pertença à *essência* de toda intelecção; 2.º ao termo "próprio" opomos "communiter", e não "metafórico". Sem dúvida, ao lermos o seguinte texto: "o nome "verbo" segundo a sua acepção própria não se deve empregar em Deus essencial senão pessoalmente" (*Ia. P.*) somos tentados de dizer que o verbo "essencial" é um verbo metafórico, por não ser tomado no sentido próprio. Mas incidiríamos em erro. Consultemos uma passagem paralela: *De Ver.* q. 4 a. 2. Aqui, S. Tomás reconhece em Deus um "verbo metafórico", mas neste caso, o verbo é a *criatura,* enquanto manifesta a divindade. Quando opõe próprio a metafórico, o verbo essencial é tomado em sentido próprio:

[20]) *I Sent.* d. 27 q. 2 a. 2; cf. *Ib.* ad 1; ver Alberto Magno: I. d. 10 a. 3 (Vivès, 25, p. 314); d. 12 a. 10 (Vivès, 25, p. 352); d. 27 a. 3 (Vivès, 26, p. 41); a. 5 ad 2 (Vivès, 26, p. 45) e a. 6 (Vivès, 26, p. 46).

[21]) *L. c.,* cf. *I C. G.* c. 53: "Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem, *quae est verbum,* multa possunt a Deo intelligi." E o Ferrariense nota que neste texto: "non sumitur verbum ut est Secunda Persona in divinis quia nondum de Trinitate mentio facta est et cum philosophis hoc loco disputat S. Th.". Cf. Caet. *In Iam.* q. 34 a. 2, e Suarez, *de Trin.* l. 9 c. 2 e 3.

"agora indagamos sobre o "verbo", dito em sentido próprio, de Deus." Ora, pondera S. Tomás, a questão que aparentemente é muito simples, torna-se difícil para quem a perscruta profundamente, porque em Deus há processões de origem, que não implicam *distinção real* entre os termos; assim, o conceito de operação comporta, sem dúvida alguma, uma dualidade, e entretanto, em Deus, o termo "operação" é um termo "essencial" e não "pessoal", porque em Deus não diferem a essência, a potência e o ato. "Donde não se evidencia imediatamente se o termo "verbo" implica uma distinção real, como o termo "filho", ou apenas uma distinção de razão, como o termo "operação". Por isso é difícil decidir se o "verbo" se deve dizer essencial ou pessoalmente." E' o que nossa primeira observação acima tencionava exprimir.

S. Tomás determina então duas características do verbo humano: "é o objeto pensado e é elaborado por um outro." Faz em seguida esta aplicação teológica: "Transpondo as duas características em Deus, teremos uma distinção real. Transpondo apenas a primeira, teremos uma distinção de razão. Mas esta última acepção do "verbo" não é própria... logo a dizer o termo *pròpriamente* de Deus, só se lhe pode dar sentido pessoal; *comumente* falando, terá um sentido essencial." Proprie, communiter, eis os termos mesmos de que nos servíramos. Se preferirmos "stricte vel large", poderemos apoiar-nos também em S. Tomás (*De Pot.* q. 2 a. 4 ad 8.)

Assim glosada, a "lei das intelecções" é inatacável.

Conciliação precária, apressamo-nos em acrescentar, pois dos dois elementos que integram a noção de "verbo", um apenas se encontra em nosso verbo "essencial". O próprio Tomás de Aquino, quando moço, perguntou a si mesmo se este conceito minguado designaria simplesmente a atividade da inteligência — a menos que fosse a espécie inteligível! (*I Sent.* d. 27 q. 2 a. 2.)

Um leitor, que tiver tido a paciência de nos seguir até aqui, dirá talvez que, após tanto labutar, não conseguimos resultados mais satisfatórios do que os propostos pelos comentadores. E' possível; fazemos, porém, questão de observar que, boa ou má, nossa solução apresenta ao menos a

http://www.obrascatolicas.com

vantagem de procurar investigar as intenções de S. Tomás, ao passo que as outras interpretações enunciam verdades, sem dúvida incontestáveis, mas, como interpretações, são inteiramente arbitrárias; nada nos garante que elas exprimam o pensamento autêntico do Mestre, pois não se baseiam em textos precisos.

Seja como for, para arquitetar a analogia trinitária, bastam dois pontos de apoio: primeiramente saber, pela fé, que, na divindade, subsiste um Verbo, realmente distinto de seu princípio; depois, verificar que, em todas as nossas intelecções, há elaboração de um conceito. Posto isto, pode-se afirmar com toda a verdade: "O Verbo divino é representado de qualquer maneira pelo verbo de nosso intelecto" (*Quod.* 4 a. 6), e estabelecer a proporção seguinte:

$$\frac{\text{conceito humano}}{\text{inteligência com fieri}} = \frac{\text{verbo divino}}{\text{inteligência sem fieri.}}$$ [22]

As características desta analogia são em número de três: proporcionalidade própria; distância simplesmente infinita entre as duas relações; semelhança dinâmica. Remetemos o estudo da primeira nota ao fim do capítulo, onde trataremos do *valor* desta analogia. A distância infinita é requerida pelo fato mesmo de dois dos termos serem incriados e dois outros criados; tivemos ocasião de ver, precedentemente, que tal distância não destrói a analogia. Enfim, a semelhança dinâmica [23] resulta de considerarmos os termos de duas atividades espirituais, e é por este lado que nossa nova proporção se encontra em continuidade com a proporção inicial. Com efeito, encetamos a pesquisa determinando que "processão", em Deus, designa "emanação ativa"; precisamos em seguida que esta atividade é de ordem intelectual; por fim, esclarecemos que esta atividade inteligente elabora um Verbo, o qual podemos atingir analògicamente, por meio de uma análise *metafísica* da vida de nossa inteligência. O método a seguir é bem conhecido: ao determinarmos as características do pensamento humano, confrontá-las-emos com os dados da fé, e quando, em virtude desta aproximação, tivermos descoberto alguma conformidade, será necessário apelarmos para as vias de remoção e excelência a fim de obtermos noções purificadas e proporcionadas às divinas pessoas. [24]

Sirvam-nos de ponto de partida certas verificações empíricas. Concentrando meu pensamento sobre si mesmo, pergunto-lhe: que é o conceito? Sem me demorar em elaborar uma teoria do conhecimento intelectual, limito-me a discernir os traços mais salientes ministrados pela introspecção. O ser cognoscente é aquele que não se contenta com a própria essência, ao contrário, para apreender outras naturezas e vivê-las, se faz acolhedor, dilata-se, e torna-se, de certo modo, tudo. (*Ia. P.* q. 14 a. 1.) E' uma verdadeira caçada, cuja cobiçada presa é o conceito. Os sentidos partem na vanguarda, sempre alerta, sempre em busca de qualidades sensíveis, e aprisionam as essências materiais, para que a inteligência delas se nutra. Sobre as realidades captadas pelos sentidos o intelecto projeta a própria luz, a fim de despojá-las do que têm de bruto, de ininteligível; uma vez tornadas transparentes, a inteligência pode apropriá-las, exprimi-las em si mesma, anexá-las, e dizê-las a si, no próprio verbo. Do ponto de vista objetivo, o conceito é a coisa em mim, a reprodução imaterial da realidade; dá-nos a conhecer o que é o objeto; do ponto de vista subjetivo, é o termo de minha operação intelectual, desprendendo-se do pensamento, como um fruto maduro, da árvore. Pode-se, pois, nele distinguir uma dupla relação, uma dupla semelhança, pois refere-se ao objeto, do qual é como que a imagem intelectual, e ao sujeito, de quem é a emanação. Quando meu pensamento reflete sobre si para se pensar a si, as duas semelhanças e relações confundem-se, porquanto su-

22) *De Pot.* q. 2 a. 1: "*Sicut* in nostro intellectu seipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, ejus a quo progreditur similitudinem gerens, *ita* et in divinis invenitur verbum, similitudinem ejus a quo progreditur habens." Cf. *I Sent.* d. 34 q. 2 ad 2: "Ipse intellectus Paternus se habet in productione Verbi sicut lumen intellectus agentis cum principiis in productione conclusionis."

23) Donde se patenteia que a semelhança dinâmica não é apanágio da metáfora. Cf. Ramirez, *De analogia*, p. 44.

24) Daí segue: 1.° que a analogia trinitária não é uma fantasmagoria, pois se apóia numa dupla base positiva: a revelação e a experiência psicológica; 2.° que escapamos ao antropomorfismo, pois depuramos, graças à análise metafísica, a experiência psicológica; 3.° que evitamos todo teologismo, porquanto não pretendemos descobrir senão interpretar as realidades já reveladas. A analogia não visa nem descobrir, nem demonstrar, mas explicar a Revelação.

http://www.obrascatolicas.com

jeito e objeto — "intelligens et intelligibile" — coincidem; a imanência é perfeita. (*De Pot.* q. 2 a. 1; q. 8 a. 1.) Neste caso, o conceito, fruto da reflexão de minha inteligência sobre si mesma, será uma semelhança privilegiada, elevada à segunda potência, por assim dizer... (*In Joan.*, c. 1; *De Rat. fid.*, c. 3.)

Sobrevém a análise metafísica para libertar estas conclusões das contingências individuais, para determinar, de modo absoluto, quais são os caracteres essenciais de todo conceito humano. Já que Deus é um pensamento que se pensa, há de nos servir, como ponto de referência, a idéia pela qual a alma se representa a si mesma. Nesta idéia descobriremos sete particularidades: 1.° este verbo é uma realidade espiritual (*De ration. fidei* c. 3); 2.° não é a essência da alma, mas um acidente (*in Jon.* c. 1); mesmo quando ela se pensa, a alma elabora um conceito distinto de si [25]; 3.° é o termo de uma operação imanente: a intelecção (Ia. P. q. 27 a. 1); 4.° embora distinto desta operação ele lhe é essencialmente relativo, pela origem (*I Sent.* d. 27 q. 2 a. 2); 5.° é semelhante à inteligência da qual emana, e que ele representa (*De Pot.* q. 8 a. 1); 6.° por conseguinte, é imagem dela (Ia. P. q. 35 a. 2) e, metafòricamente, pode-se dizer que é concebido, gerado pelo espírito — "proles mentis" (*Comp. th.* c. 38-39); 7.° entretanto, essa semelhança é parcial, e essa imagem, imperfeita; daí, a necessidade de multiplicarmos os conceitos. (*De Pot.* q. 9 a. 5.)

Coloquemos em face destas propriedades as características do Verbo de Deus: ele é uma Pessoa subsistente no seio da Trindade, é o Filho consubstancial do Pai. À primeira vista, a semelhança entre o Logos e nosso pobre conceito é mui longínqua, e seríamos tentados de ver neste nome da Segunda Pessoa uma simples figura, como a de "luz" e de "esplendor". Todos concordam em admitir uma Palavra metafórica em Deus. [26] Como existem em Deus "palavras" que se referem ao mundo (o verbo que consolida os céus, Sl 32, 6; que sustenta todas as coisas, Heb 1, 3), não seria o Logos, simplesmente, a "palavra" que Deus diz a si mesmo? [27]

Se é verdade que a analogia deixa subsistir intacto o abismo que separa o ser por essência do ser por participação, não nos condena todavia a uma ignorância absoluta, porque, retomando as sete propriedades do verbo humano, e transpondo-as, guardadas todas as proporções, ela consegue atingir uma noção em estado puro, que pode ser atribuída a Deus, sem contradição manifesta, e isto basta para que as palavras da Escritura guardem o sentido próprio.

Lembrando-nos da primazia da via negativa, deveremos, antes de destacar os elementos proporcionalmente comuns, purificar a emanação intelectual humana. Atingiremos, assim, uma série de "dissemelhanças entre o verbo divino e o verbo humano" [28], o que será, aliás, um modo indireto de caracterizar o verbo divino. As diferenças mais notáveis são em número de três: antes de tudo, o "fieri": o Verbo é ato eterno, ao passo que nosso conceito se encontra ao cabo de um dinamismo progressivo; ademais, é mui pouco estável. (*In Joa.* c. 1; cf. *de Rati. fidei*, c. 3.) — Em seguida, a multiplicidade e a inadequação: pelo fato de nossos conceitos exprimirem apenas aspectos fragmentários da realidade, somos obrigados a multiplicar as idéias para conhecermos as coisas, e ainda assim nossa ciência é sempre imperfeita e amesquinhada, ao passo que o Verbo divino, por ser infinitamente perfeito, é necessàriamente único e adequado (*ll. cc.*, e *De Pot.* q. 2 a. 1; q. 9 a. 5; *IV C. G.* c. 11; *De Ver.* q. 4 a. 4; *Ia. P.* q. 34 a. 3.) — 3.° Por fim, o caráter acidental: nosso verbo não se identifica à nossa inteligência, e muito menos ao nosso ser, ao passo que o Verbo é consubstancial, procede em quanto Deus é existente: "a intelecção divina é o próprio ser de Deus; logo o Verbo que dele procede enquanto pensa, procede também enquanto ele existe. Donde o Verbo possui a mesma natureza do que o intelecto que o concebe." (*De Pot.* q. 9 a. 5; cf.

25) *De Ver.*: "... etiam quando mens intelligit seipsam, ejus conceptio non erit ipsa mens sed aliquid expressum a notitia mentis." Como explica S. Tomás (*De Pot.* q. 3 a. 1; q. 8 a. 1; *In Joan.* c. IV; *IV C. G.* c. 11), isto provém de não haver, na criatura, identidade entre o ser e o pensamento.

26) Cf. *I Sent.* d. 27 q. 2 a. 1 e a. 2, sol. 2 ad 3; *De Ver.* q. 4 a. 1-3; *De Pot.* q. 9 a. 5, fim; *Ia. P.* q. 34 a. 1 ad 4 a. 5 ad 5, etc.

27) Cf. *De Ver.* q. 4 a. 1 obj. 10-12; *Ia. P.* q. 34 a. 1 ad 1.

28) E' o título de um Opúsculo, tirado do Comentário de S. Tomás, sobre o prólogo de S. João.

http://www.obrascatolicas.com

De Ratio. fid. c. 3; De Pot. q. 2 a. 1; q. 8 a. 8; I Sent. d. 27 q. 2 a. 1 ad 2; IV C. G. c. 11; in Joan. c. 1.)

Feita esta tríplice eliminação, que resta de proporcionalmente comum ao verbo humano e ao verbo divino? Restam duas características: 1.º ser o verbo fruto da intelecção, a saber, um termo distinto, elaborado pela atividade intelectual (*Ia. P.* q. 27 a. 1); 2.º ser relativo ao objeto conhecido, e semelhante a ele. (*IV C. G.* c. 11.) Eis a essência "pura" do verbo como tal, sua noção analógica. Toda a questão é saber como proporcionar esta noção a Deus. Por ser o efeito de uma operação imanente, distinta de nossa essência, o conceito é um acidente. (*In Joan.* l. c.) Conseguiremos colocar em Deus um verbo subsistente, consubstancial? Imagem de nossa alma, nosso verbo merece ser denominado "prole" ou "filho" apenas metafòricamente. (*De rat. fidei*, c. 3; *De Pot.* q. 9 a. 5.) Lograremos estabelecer, em Deus, uma articulação entre a intelecção e a geração? Uma vez mais, ser-nos-á necessário precisar, com o auxílio de novas analogias, as analogias anteriores.

3.º A GERAÇÃO.

Noção analógica de geração. — Qual o equivalente divino de nosso termo "geração"? A questão é célebre, envenenada que foi pelos revoltantes antropomorfismos dos hereges.[29] Aos sarcasmos dos arianos, ajuntaram-se, mais tarde, os protestos dos maometanos[30], conforme o "Cantor Antiochenus" informou a Tomás de Aquino.[31] O Santo respondeu: "Carnais, eles apenas podem pensar no que é sangue e carne... Mas Deus não tem natureza carnal; não necessita pois de se unir a uma mulher para gerar seu Filho... Deve-se pois entender a geração divina como convém a uma natureza espiritual."[32] Em termos abstratos, deixemos a univocidade pela analogia. E' um tanto difícil[33], por estarmos acostumados a considerar a produção dos seres da natureza (*De Pot.* q. 3 a. 13), essencialmente imperfeitos: a *génesis* oposta à *phthorá* implica em seu conceito genérico uma potencialidade, um movimento. (*VIII Phys.* c. 7; *de Gen. et Corr.*, passim.) Devemos, pois, concluir que a definição *genérica* da geração não convém a Deus; assim também dissemos que a noção de "ciência", para subsistir no seio do ato puro, devia despojar-se do caráter acidental, e conservar apenas a diferença específica, que é: "conhecimento certo".[34] O mesmo se dará no caso presente: deveremos, em nossa proporção-tipo, substituir (x) pela idéia de *geração humana*, para eliminar-lhe as deficiências, e sublimar-lhe as perfeições.[35]

Processão de origem, pela qual um ser vivo sai de outro vivo, na união da natureza e na semelhança específica, tal é a geração. (*Ia. P.* q. 27 a. 2.) Ora, não pode ela realizar-se entre seres humanos, sem implicar quatro imperfeições: as realidades carnais, a divisão da substância, a heterogeneidade do termo gerado, enfim, o "fieri" que preside a tudo.[36] Em Deus, ensina S. Tomás, haverá Paternidade perfeita, porque incorpórea, imaterial, intelectual, eterna. (*De Pot.* q. 8 a. 1.) Um ponto, entretanto, apresenta dificuldade: não

---

29) A t h a n a s., *De decretis Nicaenis*, § 11; *Contra Ar. Orat.* I § 15; G r e g. N y s s., *Cont. Eunom.*, l. 2 e 4; D a m a s c., *Fid. orth.*, l. 1 c. 8; cf. de Régnon, *Etudes posit.*, t. 3, p. 273; T i x e r o n t, *H. des dog.*, II⁵ pp. 24-266. Cf. também os escárnios de T y r r e l l, *Théologisme*, p. 510 n., p. 518.

30) K ô r a n : Sur 19, v. 91; sur 25, v. 4; sur 43, v. 81; sur 112, etc.; cf. S c h a r a s t a n i, *Gesch. d. relig. u. phil. Sekten b. d. Arabern*, Halle, 1850, I, 260; K a u f m a n n, *Gesch. d. Attributenlehre i. d. jüd. Religionsph. d. Mittelalt.*, Gotha, 1877, pp. 38-52; p. 371, n. 13; F r a n k l, *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus d. 10. Jahrh.*, Wien, 1872, p. 28; P o c o c k e, *Specim. hist. Arabum.* Oxonii, 1806, p. 216.

31) Opusc. 3 *De Ration. fidei ad Cantorem Antiochenum*, c. 1: "Irrident enim Sarraceni, ut tu dicis, quod Christum Dei Filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat..."; c. 3: "derisibilem esse irrisionem qua nos irrident quod ponimus Christum Filium Dei vivi quasi Deus uxorem habuerit." Cf. *IV C. G.* c. 10, initio; *De Pot.* q. 3 a. 13, etc.

32) Cf. *In Joan.* c. I: "Ideo non dixit "Filius" sed "Verbum" quod importat intelligibilem processum ut non intelligatur materialem et passibilem generationem illam fuisse. Ostendens ergo Filium ex Deo impassibiliter produci, destruit vitiosam suspicionem per Verbi nuncupationem."

33) *IV C. G.* c. 10.

34) *I Sent.* d. 4 q. 1 a. 1; d. 5 q. 3 a. 1 ad 1; d. 9 q. 2 a. 1 ad 1; d. 20 q. 1 a. 3 (cf. d. 8 q. 4 a. 3); *Ia. P.* q. 27 a. 2, etc.

35) Em nenhuma parte, esse processo analógico é mais perfeitamente indicado do que em IV C. G. c. 11. Aí, S. Tomás proporciona primeiramente a noção de processão à realidade divina; depois, toma uma a uma as notas da "geração", para proporcioná-las sucessivamente à geração do Verbo. Este capítulo é o modelo das transposições analógicas. Cf. também *Cp. the.* c. 52.

36) Ia. P. q. 27 a. 2; *De Pot.* q. 2 a. 1-6; *I Sent.* d. 5 q. 2 a. 1; d. 9 q. 2 a. 2; *III Sent.* d. 8 q. 1 a. 1; *V Met.* l. 5.

http://www.obrascatolicas.com

exige a geração que o princípio vivo comunique à descendência uma parcela da própria substância? (*I Sent.* d. 5 a. 2 a. 1.) Não asseveramos que os Anjos não podem gerar por serem indivisíveis? (*De Pot.* q. 2 a. 1 ad 7.)

A esta pergunta cumpre responder que o fato de não serem os Anjos fecundos é uma perfeição apenas em relação às criaturas materiais, mas não de modo absoluto, relativamente à fecundidade ideal. De fato, podemos considerar dois modos de transmitir a vida. Transmite-se ao filho apenas a natureza do pai, e não sua existência. Esta deficiência provém de não se identificar o genitor com o próprio ser; vê-se, pois, forçado a transmitir sua natureza não em plenitude, mas parceladamente, em germe, o que implica fragmentação logo materialidade, princípio da divisibilidade; pelo que os anjos não podem possuir tal fecundidade minguada (generatio per decisionem substantiæ, *I Sent.* d. 5 q. 2 a. 1; *De Pot.* q. 3 a. 9 ad 27); e o corpo glorioso participa da integridade angélica: ("erunt sicut angeli".) Mas há outro modo de geração, que se processa pela comunicação da substância toda e de sua existência, nada havendo no Pai, que não haja verdadeiramente no Filho: "omnia mea tua sunt." Também esta, os anjos não a possuem — e é neles uma imperfeição. Com efeito, para que fossem capazes desta fecundidade total, deveriam agir formalmente porque existem: adequada à sua natureza, esta atividade poderia transmiti-la toda [37]; ora, só em Deus o agir se confunde com o ser. Criatura intermediária, o anjo permanece, pois, estéril. Perfeito demais para se sujeitar à carne, e imperfeito demais para gerar um espírito que lhe seja consubstancial, deve contentar-se com esta paternidade adotiva, que é a "iluminação". (Ia. P. q. 45 a. 5 ad 1.) A impossibilidade em que Deus se encontra de dividir sua substância, longe, portanto, de fazer esvair-se a geração eterna em uma bruma de metáforas, resulta pelo contrário em elevar a fecundidade ao apogeu, porque entre o Pai e o Filho a unidade é perfeita, quanto à substância e quanto ao ser: "Ego et Pater

[37]) *I Sent.* d. 2 a. 4 ad L; d. 4 q. 1 ad 2; *De Pot.* q. 2 a. 1 c. e ad 7; cf. *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 4; d. 29 q. 1 a. 3; *De Pot.* q. 10 a. 1 ad 5.

unum sumus." A consubstancialidade é não sòmente específica, como em nossas filiações, senão também numérica.

Eis-nos, pois, de posse de duas analogias; uma tirada da emanação intelectual, a outra da geração humana, correspondendo aos dois nomes principais da Segunda Pessoa: Verbo e Filho. Como efetuar a junção entre ambas? E' evidente que na realidade divina Verbo e Filho são uma coisa só (*De Ver.* q. 4 a. 4 ad 6) mas isso não está em questão. Formalmente, estes nomes não se identificam, porque filiação não inclui, para nós, a processão intelectual, e vice-versa. Essa distinção virtual no seio de uma identidade real origina o problema da passagem da primeira analogia à segunda. A dificuldade reside no fato que de um lado, a proporção:

$$\frac{\text{inteligência}}{\text{produção do verbo}} = \frac{\text{pai}}{\text{geração do filho}}$$

é evidentemente metafórica, nas criaturas (Ia. P. q. 27 a. 2 ad 2; q. 33 a. ad 3; *Cp. theol.* c. 38-39; *De Pot.* q. 9 a. 5; *De Ratio. fidei* c. 3, etc.); e de outro, se encaramos o problema partindo da segunda analogia, não percebemos qual a relação que liga a geração à plenitude da vida inteligente. De um lado, pois, a emanação do verbo não logra aproximar-se da geração; do outro, a geração consegue ainda menos atingir a emanação do verbo.

Não seria possível conservar, da primeira analogia, a espiritualidade, da segunda, a consubstancialidade; fundir em seguida as duas notas, de maneira a obter "o puro, o perfeito, o incorpóreo, o intelectual nascimento do Filho de Deus?" (Bossuet.)

E' sumamente interessante observar como estas duas linhas de analogia, divergentes em aparência, convergem para um ponto de intersecção, que é o conceito de "semelhança", onde acabam por se encontrar. Aparece então bem claro o mecanismo de nosso método.

A emanação intelectual à procura da geração. — Neste processo dialético, podem distinguir-se dois momentos. O primeiro é indicado pela relação mui conhecida:

$$\frac{\text{grau de intelectualidade}^{38}}{\text{grau de ser}}$$

[38]) Cf. Durantel, *Le retour à Dieu*, pp. 6 ss.

em virtude da qual a Natureza que subsiste no ápice das coisas é necessàriamente de ordem intelectual, pois à medida que subimos no ser, afastamo-nos da matéria, para alcançarmos o espiritual. (*Ia. P.* q. 14 a. 1.)

O outro momento é indicado por uma nova analogia, tirada da imanência: "quanto mais elevado um ser, tanto mais íntimo lhe é o que dele procede." (*IV C. G.* c. 11.)

Esta relação:

$$\frac{\text{grau de imanência das emanações}}{\text{grau de ser}}$$

é explicada por S. Tomás em sublime página, onde o lirismo neo-platônico se une ao rigor aristotélico. (*IV C. G.* c. 11.) Mostra-nos todos os seres espalhados hieràrquicamente através do universo inteiro, torturados por uma comum aspiração para a unidade primeva de onde dimanaram. Por certo, o "fieri" é universal; a multiplicidade material exterioriza alguns seres ao ponto que a unidade primitiva se apaga quase por completo. Mas, a considerar os conjuntos, vemos nìtidamente estabelecer-se uma gradação, e o próprio "fieri" se interioriza, recurva-se sobre si, de tal maneira que, apenas ultrapassada a atividade puramente material, encontramo-nos — desde que há vida — em plena imanência, tornando-se a interiorização completa, com a atividade intelectual.

E já que o grau de intelectualidade e o grau de imanência estão ambos em razão direta do grau de ser, podemos unir nossas diversas relações em uma só proporção, que realizada no infinito, se tornará:

$$\frac{\text{intelectualidade suprema}}{\text{Ser supremo}} = \frac{\text{imanência suprema de emanação}}{\text{Ser supremo.}}$$

Por outras palavras: quanto mais nos elevamos na hierarquia dos seres espirituais, tanto mais se estreita a relação entre o princípio e o termo da emanação intelectual, de tal modo que, no cimo da linha das inteligências, deve-se atingir à perfeita imanência, isto é, à consubstancialidade entre o verbo e seu princípio. (*Ia. P.* q. 27 a. 1 ad 2.) Aparece assim até que ponto a emanação intelectual, no grau sumo, tende para a geração: Origem viva, consubstancialidade, semelhança, tudo aí se encontra. "O Verbo, fruto da auto-intelecção de Deus, dele procede naturalmente. Ora, como o Verbo de Deus lhe é consubstancial e também lhe é semelhante, segue-se que essa emanação natural se processa à semelhança do princípio da processão e na identidade de natureza. Ora, entre os seres vivos, a geração requer justamente que o ser gerado proceda à semelhança do genitor e lhe partilhe a natureza. Logo, o Verbo divino é gerado por Deus que o profere, e tal processão pode-se denominar geração ou nascimento." (IV C. G. c. 11.)

Foi bastante proporcionar a noção analógica de "verbo" ao Espírito Supremo, para que esta exigisse, por assim dizer, a filiação.

A geração à procura da emanação intelectual. — Os grandes escolásticos haviam distinguido duas processões divinas, a primeira "per modum naturæ", e a segunda "per modum voluntatis".[39] Que me conste, os comentadores de S. Tomás não observaram suficientemente as hesitações do Mestre a respeito. Em suas primeiras obras, S. Tomás admite claramente a distinção. Ela impera em todo o Comentário sobre as Sentenças. Seguem algumas referências: *I Sent.* d. 6 q. 1 a. 3; d. 10 q. 1 a. 1; c. e ad 2; a. 5; d. 11 q. 1 a. 1 c. e ad 8; d. 13 q. 1 a. 2 e a. 3 ad 2 e 3; d. 27 q. 1 a. 1 ad 4 e q. 2 a. 2 ad 2; d. 28 q. 2 a. 3; d. 32 q. 1 a. 2 ad 3; d. 34 q. 2 a. 1 ad 3; *III Sent.* d. 11 q. 1 a. 1; cf. *De Pot.* q. 2 a. 1; a. 3; a. 4; q. 3 a. 13.

Não pretendemos de modo algum — seria por demais ingênuo — que S. Tomás, bacharel em Sentenças, haja ignorado as especulações augostinianas sobre o Verbo; pelo contrário, aparecem claramente, e repetidamente, nesse mesmo Comentário: v. g. *I Sent.* d. 6 q. 1 a. 2; d. 7 q. 1 a. 1; d. 34 q. 2 a. 1 etc. O que sustentamos, porém, é que elas se acham desterradas para o segundo plano. Enquanto na "Suma" tudo gravita em torno da noção de *Verbo*, nas

39) Hales, *Summa*, p. 1 inq. 2 tr. un. q. i tit. 2 c. 1 ad 5 (ed. Quaracchi, I, p. 440) e *l. c.* c. 3 a. 1 (Ia. p. 442); p. 1 inq. 2 tr. un. q. 3 c. 7 (I, p. 469), etc. Bonavent. *I Sent.* d. 6 q. 2 (Quaracchi, I, p. 128); d. 10 a. 1 q. 1 ad 3 (I, p. 196); d. 12 q. 4 (I, p. 225); d. 13 a. 1 q. 2 (I, p. 233); d. 27 p. 2 q. 4 (I, p. 490); d. 31 p. 2 q. 1 q. 2 (I, p. 542); Alb. Magn., I, d. 3 a. 1? cf. Agost. *De Trin.* l. XV, c. 20, n. 38.

http://www.obrascatolicas.com

Sentenças, ao invés, tudo se prende à noção de *Filho*, e a teologia da Segunda Pessoa se expressa não já em termos de vida intelectual, mas em relação à "natureza", princípio ontológico da geração. Quem conferir as passagens citadas acima, perceberá fàcilmente a diferença. Desejamos apenas chamar a atenção sobre dois grupos de textos, especialmente significativos.

a) *Por que o Espírito Santo não é Filho?* — Em *IV C. G.* c. 19; *Contra Err. Graec.* c. 10; *Ia. P.* q. 27 a. 4; *Comp. theol.* c. 46, a resposta — como veremos em breve — é antes de tudo "psicológica", pois tira-se exclusivamente das diferenças constitutivas das duas processões: *intelectual* e volitiva; nas Sentenças, pelo contrário, responde-se sempre apelando ao contraste entre a *natureza* e a vontade, uma, princípio da natividade, a outra, princípio do amor.[40] E' instrutivo comparar *I Sent.* d. 13 a. 1 a. 3 ad 3 com *De Pot.* q. 2 a. 4 ad 7; *Contra Err. Graec.* c. 10; *Ia. P.* q. 30 a. 20 ad 2; q. 35 a. 2. Em todo este segundo grupo de textos, afirma-se que o Espírito Santo é tão semelhante ao Pai quanto ao Filho, com esta diferença que o Filho é semelhante — "ex vi processionis" — como fruto da emanação *intelectual*, ao passo que o Espírito Santo é semelhante como termo do amor *divino*. O âmago dos raciocínios é constituído pela noção de "semelhança". Pelo contrário, nas "Sentenças", é a "natureza" que desempenha o papel central: na primeira processão, a *natureza* é comunicada "ex vi processionis" — daí a geração — ao passo que na segunda, a natureza é comunicada tão-sòmente por se tratar de uma processão *divina*. Percebe-se logo a diferença.[41]

b) *Relações entre as noções de Filho e de Verbo.* — Por se identificarem na Segunda Pessoa, cumpre reduzi-las à unidade também em nosso espírito. Ora, nas primeiras obras de S. Tomás, sobressai uma série de passagens em que os dois modos de processão são simplesmente justapostos, sem que ele tente a menor redução de um ao outro: "procedit per modum naturæ ut filius, et per modum intellectus ut verbum" (*I Sent.* d. 10 q. 1 a. 1), "per modum naturæ *vel* intellectus" (*I Sent.* d. 13 q. 1 a. 2) a equivalência é afirmada, mas não justificada.[42]

Comparemos agora *I Sent.* d. 10 q. 1 a. 5 ad 1 com *De Pot.* q. 10 a. 2 ad 11, e *Ia. P.* q. 30 a. 2 ad 2. As três passagens respondem à *mesma* objeção formulada em termos idênticos: não há maior diferença entre a vontade e a natureza, do que entre esta e a inteligência. Se, portanto, admitis uma pessoa que procede por via de natureza, e outra que procede por via de vontade, deveis admitir ainda uma terceira, que proceda por via de inteligência.

A resposta, na "Suma", é apresentada como um simples corolário da teoria "psicológica"; a nota de "semelhança", característica da processão intelectual, lhe serve para absorver a processão por modo de natureza: "o verbo que procede do intelecto procede qual semelhança, bem assim como o que procede da natureza. Logo a processão do Verbo divino é a própria geração natural."[43]

Pelo contrário, nas "Sentenças" não se invoca a "semelhança"; responde-se simplesmente que as duas processões comungam no fato de suporem um único princípio, o que

---

40) Assim, *I Sent.* d. 13 q. 1 a. 3 ad 2: "In rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens procedere per modum naturæ et hoc dicimus generari, unde secundum hoc potuimus processionem Filii proprio nomine nominare, scilicet, generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut Spiritus Sanctus procedit", etc. *l. c.* ad 4: "Natura non est principium processionis Spiritus Sancti sub ratione naturæ, sed sub ratione voluntatis a qua procedit amor, et ideo sua processio non dicitur nativitas, cum nativitas a *natura* dicatur." *I Sent.* d. 28 q. 2 a. 3: "Quamvis Spiritus Sanctus sua processione accipiat naturam, quia tamen sua processio non est per modum *naturae*, non dicitur nec est generatio, quia generatio est processio per modum *naturae* et per consequens, non dicitur Filius."

41) "Processio amoris in quantum hujusmodi non habet quod per ipsam *natura* aliqua communicetur, sed hoc habet in quantum est *in divinis* ubi non potest esse aliquid imperfectum. Et ideo Sp. Sanctus secundum rationem processionis communiter loquendo non habet quod communicetur sibi *natura*, et ideo talis processio non potest dici generatio secundum suam propriam rationem." *I Sent.* d. 13 a. 1 a. 3 ad 3; cf. d. 10 q. 1 a. 1 ad 2. Mas nesta perspectiva, tampouco, a processão do *Verbo* pode ser qualificada geração! Tanto quanto a processão volitiva, ela não comunica por si a natureza; há apenas esta diferença: ela contém um elemento de *semelhança* que falta à noção de amor. E por este motivo S. Tomás, em suas obras posteriores, abandona a consideração da "natureza", para concentrar todo o debate em torno da noção de "semelhança".

42) No mesmo sentido: *I Sent.* d. 15 q. 4 a. 2; d. 27 q. 1 a. 1 ad 4; d. 27 q. 2 a. 2 q. 2; d. 28 q. 2 a. 3; *De Ver.* q. 4 a. 4; *De Pot.* q. 10 a. 2; *Resp. ad* 108 *artic.* q. 12.

43) Esta fusão dos dois modos de processão é admiràvelmente indicada no comentário sobre S. João: "*naturaliter* seipsum *intelligendo, concipit Verbum.*"

http://www.obrascatolicas.com

basta para que um e outro modo sejam atribuídos ao Filho: "as processões natural e intelectual têm algo de semelhante que as distingue da processão volitiva. Com efeito, um ser pode proceder de um só ou de vários princípios. O que procede da natureza provém de um só, se este é perfeito, como o que procede do intelecto procede dele só. Logo, do Filho que procede do único Padre, diz-se que procede pela natureza como Filho e pelo intelecto como Verbo." Como se vê, as duas processões não são, pròpriamente falando, reduzidas uma à outra, antes são justapostas, "ex æquo". Enfim, *De Potentia* efetua, de certo modo, a transição entre as "Sentenças" e a "Suma". A resposta é tríplice: a terceira razão é a mesma das "Sentenças"; a primeira explica que a processão volitiva pressupõe uma outra, o que não se dá com a "processio ex natura" e com a "processio intellectus"; a segunda resposta é tirada da "semelhança", como na "Suma", com esta diferença que, aqui, a natureza é posta em primeiro lugar, e serve de ponto de comparação — "assim como a natureza produz à semelhança sua, assim também o intelecto" — ao passo que na "Suma" a ordem é inversa.

Nestas condições, surge a questão de saber por que, em S. Tomás, a teoria "psicológica" da primeira processão chega a absorver a teoria "metafísica"[44]: "A comunicação pela intelecção é também pela natureza, de forma que pode ser denominada geração." (*De Pot.* q. 2 a. 1.) Báñez responde: "Afirmar que o Espírito Santo não procede pela natureza divina, dá lugar a grandes equívocos. Se entendem contrapor "modo natural" a "modo livre", tal afirmação é falsíssima, porquanto o Espírito Santo procede da inclinação *natural* de Deus por si, como ensina mais longe S. Tomás (q. 41, a. 7 ad 3). Se entendem que "natureza" (natura) vem de "nascença" (nascitura) e negam que o Espírito proceda pela natureza porque ele não é gerado, não nasce, tal explicação é pura tautologia." (Cf. Suárez, *de Trin.* l. 1, c. 6, Lugduni, 1607, p. 396; l. 6 c. 5 p. 569.) Esta crítica de Báñez não é desprovida de valor, entretanto, não

[44]) O P. de Régnon pôs em circulação estes qualificativos, para distinguir a teoria de S. Agostinho, da de A. de Hales. Direi mais abaixo por que a oposição me parece infeliz.

a julgamos decisiva. Os equívocos por ele assinalados podem ser afastados por oportunas distinções.[45] Quanto à censura de tautologia, observemos que o Espírito Santo é dito não-gerado, porque procede por via da vontade, e não, precisamente, porque ele não procede por via de natureza. — Mas e a Segunda Pessoa? Aqui, na verdade, a tautologia, ou o círculo vicioso são mais aparentes; poderíamos, entretanto, procurar a eles escapar, dizendo, por exemplo, que a "processio per modum naturæ" é menos uma explicação do que uma constatação: a Revelação nos diz que a Segunda Pessoa é o Filho; concluímos que ele procede por via de natureza, e procuramos analisar o que tal fato implica.

Parece-me antes que, se S. Tomás mudou de opinião, foi por se ter tornado, neste ponto, mais agostiniano. Aprofundou mais a segunda trindade do doutor de Hipona: "memoria, intelligentia, voluntas". Ao meditá-la, não podia deixar de apreciar o que a teoria "psicológica" possuía de genial. Compreenderia que o contraste "intellectus-voluntas" é mais homogêneo que a antítese híbrida "natura-voluntas", e sobretudo oferecia um princípio sem par de explicação. Tendo-o adotado resolutamente, à medida que o aprofundava, encontrou na "processio per modum intellectus" tudo a que parecia ter renunciado ao abandonar a "processio per modum naturæ"; enfim, percebeu que *a noção analógica de geração, proporcionada ao Espírito Supremo, reclamava, de per si, a processão "per modum intellectus"*: "a geração na divindade, é a concepção do verbo intelectual." (IV C. G. c. 13.) Tal doutrina exige, porém, ser investigada mais a fundo.

A analogia insinua por que a processão do amor não é geração. — A segunda processão é tão imanente quanto a primeira, seu termo tão consubstancial quanto o outro; o Espírito assemelha-se ao respectivo princípio, tanto quanto o Filho ao seu. Por que então reservar o nome de geração ùnicamente à emanação por via de inteligência? Problema célebre, que, como observa Báñez, constitui um tormento

[45]) V. gr. naturaliter, libere; naturaliter, per modum naturæ; voluntas ut voluntas, voluntas ut natura, etc. Cf. *De Pot.* q. 2 a. 3; q. 3 a. 13; q. 9 a. 9; ad 2, sed contra; q. 10 a. 2 ad 4; *Ia. P.* q. 41 a. 2 ad 3 etc.

http://www.obrascatolicas.com

para os Santos Padres. Se eles conheciam a analogia, não tinham todavia dado a este método todo o rigor que reclama um processo científico de investigação; daí, as hesitações do gênio de Agostinho.[46] S. Tomás, pelo contrário, de posse desta "chave para entrar em lugares cujas portas se encontram cerradas"[47], parece não ter forcejado demais para abrir as mesmas portas a que tantos outros haviam batido em vão. "E' *essencial* a todo e qualquer filho assemelhar-se a seu pai. Do mesmo modo, é *essencial* a todo e qualquer verbo assemelhar-se ao que nele se exprime. Ao contrário, não é essencial a todo e qualquer amor assemelhar-se a seu princípio. Tal semelhança provém ao Espírito Santo tão-sòmente em virtude da unidade e simplicidade da essência divina: tudo quanto em Deus existe é Deus." (*Cont. err. Graec.* c. 10.)

A analogia sobe, triunfante, ao Capitólio, porque só ela torna possível uma perfeita ligação entre os conceitos de geração e de intelecção. Com efeito, se nos limitamos a aplicar a noção genérica de "processão" à segunda e à terceira Pessoa da Trindade, nenhum motivo tornar-se-á perceptível para que uma pessoa seja dita Filho, de preferência à outra: daí, as perplexidades dos Santos Padres. Do mesmo modo, se considerarmos a idéia de "geração", parece aplicar-se ao Espírito Santo tanto quanto ao Verbo: mesma origem viva, e mesma semelhança, o termo de uma emanação é tão substancial quanto o da outra. Se, pelo contrário, apelamos para a analogia tirada da vida do pensamento, vemos imediatamente que a *noção analógica do verbo* contém um elemento de semelhança que falta à *noção analógica de amor*. O Espírito Santo é, sem dúvida, semelhante ao Pai e ao Filho, não porém como termo precisamente de uma processão por via de *vontade*[48], mas como termo de uma processão *divina*[49]; o Verbo, ao invés, assemelha-se ao Pai não sòmente como termo de uma processão divina, mas, mui precisamente, por ser o termo de uma processão por via de *inteligência*. Ora, a geração requer uma atividade que frutifique *formalmente* em um novo indivíduo *semelhante* em natureza a seu genitor; sòmente, portanto, a emanação inteligível corresponde, em Deus, a esta exigência, ao passo que a processão volitiva reveste todas as condições necessárias à geração, exceto uma[50]; o que basta para que o Verbo seja dito Filho, e não o Espírito Santo.

A fim de que apareça o fundamento destas deduções, ponhamos de lado, por um instante, toda preocupação teológica, e estudemos em si mesmas as noções analógicas de "verbo" e de "amor".

A sã filosofia insiste, com razão, no caráter essencialmente *assimilativo* do pensamento: "como a intelecção consiste no assimilar do inteligível pelo intelecto, é necessário que o objeto inteligível esteja presente ao intelecto por uma semelhança sua."[51] Todo conceito, seja ele qual for, é a *representação, a cópia, a imagem* da realidade conhecida, ou, como dizíamos, a idéia é a *reprodução* intelectual do objeto: pelo pensamento, apossamo-nos de um ser e o geramos em nós. Todo o movimento é centrípeto.

A vontade é, pelo contrário, centrífuga.[52] O amor é, essencialmente, tendência a sair de si, a difundir-se, a extra-

---

46) As principais passagens de S. Agostinho são, por ordem cronológica: *De fide et symbolo*, c. 9; *De Trin.* l. V c. 14; *De Trin.* l. IX c. 12; *Tr.* 99 *in Joan.*; *De Trin.* l. XV c. 27; *Contra Max.* l. II c. 14. O primeiro texto contém o enunciado da dificuldade; o segundo, apresenta uma distinção, fadada a grande êxito: "Exiit (Sp. S.) non quomodo natus sed quomodo datus"; o quarto adianta uma razão, francamente deficiente: "Filius nullus est duorum nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium aliquid tale suspicemur"; o terceiro e o quinto indicam em que direção cumpre procurar a resposta exata: Ela é "psicológica". Mas o autor apresenta observações, inexatas umas, insuficientemente exploradas outras. Assim, *De Trin.* l. V c. 14: o amor ou *precede* o pensamento, porque põe em movimento o intelecto, ou *segue* o pensamento e nele se compraz; ora, sendo já o ato intelectual uma parturição, o que o precede ou o segue não poderia pretender ao mesmo título. — *De Trin.* l. XV c. 27: todo filho é imagem de seu pai; ora, o amor não é imagem do Verbo. Indicação preciosa, mas inexplorada por Agostinho. Enfim — o último texto, posterior, de 12 anos, ao De Trinitate — exprime apenas o desânimo em face da obscuridade do problema. Tudo se termina, pois, por uma confissão de impotência. — Na teologia da Trindade, este é talvez o ponto em que S. Tomás ultrapassou mais a seu mestre.

47) Expressão de Maimônides, *Guia*, Introd. p. 32.

48) "Non ex hoc quod est amor, habet quod sit similitudo amantis." *De Pot.* q. 9 a. 9 ad 2.

49) *De Pot.* q. 2 a. 4 ad 7; *Ia. P.* q. 35 a. 2.

50) *I Sent.* d. 13 q. 1 a. 3 ad 3; *III Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 ad 8.

51) *Comp. Th.* c. 46. Cf. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, cp. I.

52) "Intelligere nostrum est secundum motus a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res." *De Pot.* q. 9 a. 9.

http://www.obrascatolicas.com

vasar-se pelo dom de si. O egocentrismo de certos amores é apenas um caráter secundário. De per si, a vontade é impulsiva, ao passo que o pensamento é assimilativo.[53] Ora nos apoderamos do real, ora somos absorvidos por ele[54]; donde o verbo é semelhante ao objeto que representa, enquanto o amor não se assemelha àquele a quem ele se dá. Podemos, pois, concluir que a noção *analógica* de verbo já contém em si um elemento de *semelhança*, que falta à *noção analógica* de amor. E como noções analógicas *não mudam de natureza* por se realizarem segundo modos fundamentalmente diversos, esta diferença entre o verbo e amor persistirá, *seja qual for o plano de realidade, em que se encontrem os dois termos*. Como, de outro lado, o caráter comum deve proporcionar-se à medida de cada analogado, não me admirarei de descobrir aqui uma semelhança acidental, e lá, uma semelhança substancial; é a parte de variabilidade que comporta toda analogia.[55] Se tal verbo é acidental, provém de que esta inteligência particular não se identifica com o próprio ser (*De Pot.* q. 9 a. 9); mas é possível conceber uma inteligência libertada a tal ponto de todas as resistências — resistências da matéria, resistências da instabilidade do ser — que o seu verbo seja a semelhança substancial[56] do princípio de onde emana; ter-se-á ali, apenas um caso-limite do fenômeno geral: "força assimiladora do pensamento."

O contrário se dá com a processão volitiva: se, alguma vez, ao realizar-se em uma natureza perfeita, produz um fruto revestido da mesma propriedade de "semelhança", diremos, com razão: este elemento é *novo*, é especial a tal modo de realização, pois não figura entre as notas do conceito analógico da "processão de amor".[57]

53) Sobre esta oposição, cf. Roland-Gosselin, *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu.* (Rev. sc. phil. theol., 1924, pp. 163-167.)

54) *De Ver.* q. 10 a. 10 ad 8: "Cum ad effectum non pertineat componere vel dividere, sed solummodo in ipsas res ferri."

55) *I Sent.* d. 27 q. 2 a. 1 ad 2: "Quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod permaneat vel subsistat habet tamen diversas rationes perfectionis secundum quod in diversis invenitur."

56) Há, pois, uma dupla razão — por assim dizer — da consubstancialidade do Verbo: enquanto Verbo *divino*, e enquanto termo de uma processão *intelectual* perfeitíssima.

57) "Amor non significat aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis et

Numa palavra, tanto a intelecção como a volição, a tomá-las em sua noção analógica, não equivalem — uma mais que a outra — à geração; todavia, a emanação intelectual sobrepuja a emanação volitiva, neste ponto que, já em sua noção analógica, encerra uma propriedade que pertence à da essência da geração; assim, em *todo* pensamento pode-se, guardadas as proporções, descobrir um germe, um esboço de geração. Para que a "semelhança representativa" se torne "semelhança de filiação", cumpre sem dúvida que o verbo se realize no infinito; e será lícito então adiantar que o Verbo é Filho, porque é infinito, entendendo uma condição *sine qua non*, uma pressuposição necessária; mas será falso se quisermos exprimir a *razão formal* desta geração espiritual. A prova é que muitas perfeições podem ser transpostas em Deus, sem terem, por isto, as mesmas exigências que a intelecção. Elevada ao grau supremo, esta torna-se, por si mesma, uma potência geradora. Ainda uma vez, ela não se alça a este grau supremo, senão porque é divina; quem pretenderia negá-lo? O ponto não está em questão. Consideramos simplesmente a expansão ascendente da vida intelectual e verificamos que, à medida que se purifica, enriquece-se interiormente, sem nenhum acréscimo heterogêneo, e intensifica-se de tal modo, que ao atingir o grau máximo, torna-se substancial e geradora, *precisamente* enquanto *intelectual*. E' uma prerrogativa, que ela reivindica como sua, exclusivamente.

A imensa vantagem da resposta tomista consiste em não ter sido inventada arbitràriamente para fugir a uma dificuldade. Ela se apresenta como mera aplicação da analogia no domínio da fé: *um caráter semelhante se realiza proporcionalmente, nos pontos extremos da linha das inteligências*. Torres — seguido como de costume por Vásquez — não soube ver o que o tomismo revestia aqui de simplici-

ejus quod dicitur habens, et ideo cum Filius procedat per modum verbi, *ex ipsa ratione* suæ processionis habet ut procedat in similem speciem generantis et sic quod sit Filius, et ejus processio, generatio dicatur. Non autem Sp. Sanctus hoc habet ratione suæ processionis, sed magis ex proprietate divinæ naturæ quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus, et sic ipse amor divinus Deus est, inquantum quidem divinus, non inquantum amor." *De Pot.* q. 2 a. 4 ad 7; *Ia. P.* q. 30 a. 2 ad 2; cf. Ferrar. *in IV C. G.* c. 11; Bañez, *In Iam.* P. q. 27 a. 4 concl. 3 a; J. A. S. Thoma, d. XII a. 6-7.

http://www.obrascatolicas.com

dade profunda. O motivo de ter sido o nome de Filho atribuído ao Verbo, não se poderia compreender, pretende Vásquez (Disp. 113, c. 5-6), apelando ao elemento "semelhança", pois o Espírito Santo é tão semelhante ao seu princípio quanto o Verbo. Importa, pois, procurar uma outra razão; e o teólogo de Alcalá lança mão do caráter de *imagem*, que segundo ele é essencial à geração. (Disp. 145, c. 5.) Objeção fútil e solução ineficaz. A objeção é fútil, pois não advoga S. Tomás uma desigualdade de semelhança entre as Pessoas divinas; o ponto em questão é pròpriamente este: será o Espírito Santo semelhante a seu princípio em virtude das exigências *específicas* da processão de amor, ou, simplesmente, por via de consequência, uma vez que procede dentro de uma natureza infinita? Deve-se frisar "processão" ou "infinita"?

A solução é ineficaz, porque se apóia sobre conceitos derivados [58]; porque não se consegue manter senão a custo de antropomorfismos repetidos. [59]

Resumo: As cadeias de analogias. [60] — Antes de investigarmos que valor pode caber à analogia trinitária, será útil medir o caminho percorrido.

---

58) Na Escritura, o nome de imagem é inteiramente secundário, em relação ao de Verbo. Aliás, para explicar por que o E. Santo não é "imagem", importa apelar à noção de semelhança e à processão intelectual: "Ad hoc quod *vere* aliquid sit imago requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie... Filius procedit ut Verbum de cujus ratione est similitudo speciei ad id ad quod procedit." Ia. P. q. 35 a. 1 e a. 2.

59) Assim, para estabelecer que ser imagem de seu pai é próprio de qualquer filho: "Cum aliquis parum patrem suum repræsentat... dicere solemus eum non esse filium patris sui, et cum magis matrem quam patrem repræsentat, dicimus magis esse filium matris sui quam patris." (Disp. 113 c. 7.) Por que o E. Santo não é a imagem do Pai e do Filho? — "Ut Sp. Sanctus esset imago non solum deberet esse similem in natura sed etiam repræsentare, ut inductione patebit: nec enim repræsentat Patri et Filio... nec repræsentat sibi ipsi, nec repræsentat alicui intellectui creato... ergo nulli intellectui Sp. Sanctus repræsentat nec repræsentari potest, quare nec alicujus est imago." (Disp. 145, a. 5.) Comparem-se estas nugas com *I Sent.* d. 28 q. 2 a. 3 e *Ia. P.* q. 35 a. 2.

60) *In Joan.* c. 1: "Oportet ex multis similitudinibus sensibilium in divinam cognitionem pervenire quia una non sufficit... nominamus ergo Filium diversis nominibus ad exprimendum perfectionem ejus quæ uno nomine non potest exprimi..." Cf. *Ia. P.* q. 24 a. 2 ad 1.

Percebe-se logo que seguimos duas grandes direções convergentes. A primeira partia de uma noção absolutamente geral de *"processão"*, que em seguida precisávamos, com o auxílio de analogias sucessivas:

$$\frac{\text{processão com movimento local}}{\text{ser material}} = \frac{\text{processão sem movimento mas com potencialidade}}{\text{ser imaterial participado}} = \frac{\text{processão sem movimento nem potencialidade}}{\text{ser imaterial imparticipado}}$$

seja:

$$\frac{\text{processão intelectual e volitiva criadas}}{\text{ser espiritual participado}} = \frac{\text{processão intelectual e volitiva divinas}}{\text{ser espiritual imparticipado,}}$$

donde tiramos a analogia:

$$\frac{\text{Verbo divino}}{\text{inteligência sem fieri}} = \frac{\text{conceito humano}}{\text{inteligência com fieri.}}$$

O segundo caminho partia da noção de *"geração"* que era igualmente proporcionada ao ser divino. Destarte uniam-se, no ponto de convergência, a "processão intelectual" e a "geração substancial". E, afinal, chegávamos a esta analogia composta:

$$\frac{\text{Deus Padre}}{\text{Verbo-Filho}} = \frac{\text{pai humano}}{\text{seu filho}} = \frac{\text{inteligência pensando em si}}{\text{seu conceito.}}$$

Destarte uniam-se, no ponto de convergência, a "processão intelectual" e a "geração substancial".

Vê-se quanto a via de proporcionalidade é "inclusiva"; desenvolvimento interno, virtualidades que se explicitam, "modos" que se desenrolam, sem acréscimos extrínsecos. Não há progresso de uma realidade (res) para outra, mas passagem de um conceito objetivo (ratio) a outro formalmente

http://www.obrascatolicas.com

distinto dele, embora realmente idêntico a ele. Ir do virtual ao explícito, eis a verdadeira empresa da teologia: a analogia é seu instrumento de escol. Resta saber qual o valor dos resultados a que ela conduz.

4.º VALOR DA ANALOGIA TOMISTA.[61]

Se esboçar a teologia trinitária, seguindo as pegadas de S. Tomás, é agradável tarefa, o mesmo não se dá quando nos empenhamos em avaliar a solidez desta construção, porquanto não é fácil discernir sempre o que, neste nobre edifício, se alicerça sobre a rocha, daquilo que se apóia talvez sobre a areia. Não mais podemos nos valer da seguríssima via de causalidade, para nos servir de trampolim, em nossa ascensão para Deus; perdidos no dédalo das modalidades particulares de ser, não nos movemos mais, na claridade do ser como tal. Além de que a própria Revelação se compraz em nos mostrar claramente a relatividade de nossas teorias. "A divina Escritura emprega termos que pertencem ao conceito de processão", lembra S. Tomás. Ora, longe de dar a cada Pessoa um só nome, o que tornaria nosso trabalho menos penoso, a Escritura se compraz, pelo contrário, em multiplicar estas apelações, sem nos indicar como ligá-las entre si.

Por exemplo, denominara-se a Segunda Pessoa exclusivamente "Verbo", e a teologia "intelectualista" revestiria absoluta certeza; mas o Verbo é também chamado Filho, Imagem, Sabedoria, Esplendor, Vida, Princípio... a ponto de S. Ambrósio (*De fide* l. 2) ter podido contar até doze

[61]) A questão do "teologismo" parecia definitivamente dirimida, depois do modernismo; eis, pelo contrário, que ela volta de novo. Em seu *Thomisme et Scolastique* (Arc. phil., V cah. I) o P. Descoqs insiste sobre a necessidade de separar os sistemas (em particular o tomismo, está claro), do dogma. Ao abordarmos o estudo do valor da analogia tomista, devemos, pois, dizer, para afastar uma suspeita de teologismo, que não pretendemos, de modo algum, nas páginas que seguem, adiantar um só argumento em favor desta "solidariedade". Como nota o próprio P. Descoqs (*Inst. met.* p. 403, n.) alguns pleiteiam para a teoria agostino-tomista das processões trinitárias, a nota de "teològicamente certa"; mas por isto não se confundem fé e sistemas, pois uma certeza teológica não equivale a uma certeza de fé. — Como verá o leitor, não vamos tão longe; limitamo-nos a reclamar para o tomismo aquele grau de certeza, que o P. Billot, por exemplo, descobria na doutrina tomista da Encarnação ou da Eucaristia.

nomes diferentes, atribuídos a esta divina pessoa. A variedade é talvez mais desconcertante ainda, ao ser-nos revelado o Espírito misterioso: Dom, Consolador, Espírito de verdade, Santificador...[62] Como interpretar estes dados infalíveis? Aqui acorrem os sistemas. Sem contar as tentativas de explicações esboçadas pelos Padres, encontramos, só entre os escolásticos, ao menos quatro teorias divergentes: Ricardo de S. Vítor, Alex. de Hales, Tomás de Aquino, Durando.[63] Como consequência dessa situação, resulta um certo cepticismo; toda a parte especulativa do Tratado da Trindade afigura-se-nos qual acervo de hipóteses, mais ou menos aventuradas. Após haver percorrido os quatro grossos volumes do P. Régnon, conserva o leitor a impressão de que os sistemas teológicos como outras tantas vestes mal feitas, nunca se ajustam bem: ou demasiado curtas, ou então compridas demais. Haveria, pois, lugar para tantas teorias, quantas lograsse a engenhosidade dos autores excogitar: castelos de cartas que o mais leve sopro basta para lançar ao chão — e o tomismo não seria a mais sedutora destas construções, longe disto.[64] Embora maravilhosamente bela, a explicação de S. Tomás não é a única possível. Suárez e Petávio lhe exageraram o valor (De Régnon, III, pp. 395, 558); não nos cansemos de repetir que tal analogia é uma *simples comparação* (op. cit. II, 119, 507; IV, 354, 154, 455, etc.), não isenta aliás de antropomorfismo, porque transpõe em Deus a psicologia humana. Por ser mais metafísica, a teoria de A. de Hales é superior à de S. Agostinho e de S. Tomás. (II, 465; cf. p. 277.) Em todo caso, não seria possível reivindicar para a analogia "psicológica" senão um valor diminuto. Sem atingir a realidade mesma das coisas (II, 119), ela facilita-nos a intelecção, como toda imagem ou comparação bem escolhida. (I, 314; II, 318, 541; III, 566,

[62]) Tyrrell, *Théologisme*, p. 510: "Não é verdade que o E. Santo nos é revelado sob símbolos tão opostos como o fogo, a água, o vento?"

[63]) Postas de parte as oposições de menor importância; assim, S. Boaventura sustenta que a segunda Pessoa pode ser chamada "Verbo", porque é denominada "Filho"; para S. Tomás, o contrário é mais exato. (Cf. De Regnon, II, p. 523.)

[64]) Os principais textos do P. de Régnon encontram-se: t. I, p. 314; t. II c. 2 § 3, pp. 145, 277, 350, 541 ss.; t. III, p. 566? t. IV, pp. 110, 129, 354, 453, 502, 533, 562, etc.

http://www.obrascatolicas.com

etc.) Não obsta que, conforme os pontos de vista adotados e as comparações preferidas, poder-se-ia construir uma série inteira de teologias (IV, 533), que não seriam, nem mais nem menos verdadeiras umas que as outras, senão apenas mais ou menos engenhosas. Em seu peregrinar através dos in-fólios, o P. Régnon não diligenciou por encontrar a decisiva verdade, senão simplesmente imagens agradáveis. (Cf. IV, 110, 129, 154; III, 566, etc.) Aliás, célebre professor dizia-nos, não faz muito, que a analogia trinitária, tal qual S. Tomás a expunha, era extremamente *luminosa;* mas, apesar de tudo, não atingia formalmente a realidade divina. Estranhos sábios estes que, no fundo, descrêem da ciência que cultivam, uma vez que não admitem conclusões teológicas *homogêneas* ao dado revelado, deduzidas *demonstrativamente* dos princípios da fé. Tudo quanto, na dogmática, vai além do dado "positivo", não passará de pontos de vista, mais ou menos hipotéticos. Não há, absolutamente, certezas: "probabiliter affirmatur, probabiliter negatur..."

Tal cepticismo — perigoso nestas matérias [65] — não nos parece, de modo algum, justificado.

Antes de tudo, é falso que todos os sistemas sejam equivalentes, e portanto que cada teólogo seja "livre de preferir aquele que corresponde ao feitio de seu espírito ou à sua educação." (De Régnon, IV, 502.) O valor de uma hipótese — dado que tudo se reduza a hipóteses — mede-se pelo poder de explicação: ora, há teorias que nada explicam como a de Durando. Outras — é o caso de várias doutrinas dos Padres — são simples glosas, coordenação de textos escriturísticos; outras, por fim — como as teorias dinamistas — são sedutoras construções, todavia assemelham-se a brilhantes arabescos: deixam uma impressão de irreal, de malabarismos do espírito, seja por assentarem em princípios que não parecem evidentes (A. de Hales), seja por incidirem

65) J. a S. Thoma, *Curs. th.* t. 4, disp. 12 a. 4, n. 23; Vivès, p. 79: "*Multi* tenent hanc rationem et discursum S. Th. efficacem non esse, sed solum exemplo quodam ducto ex his quæ in nobis experimur in intelligendo, voluisse manuducere ad hoc quod in Deo processionem ad intra adstrueremus. Ceterum hoc mihi videtur minus perspicaciter dictum et magnum sequi inconveniens si hæc ratio S. Th. quæ in defensionem fidei catholicæ contra Arianos validissima est, efficacia destituitur et solum ad quamdam congruentiam, eamque non valde urgentem redigitur." S. Tomás não quer apenas comparar, senão explicar.

num antropomorfismo pueril (R. de S. Vítor), apelando para raciocínios afetivos, que deixam após si o mal-estar intelectual: soluções empíricas, não ligadas a um corpo de doutrina coerente. Se opinais com Fausto: "Gefühl ist alles: o sentimento é tudo", ide para o misticismo dinamista; para vós o tomismo não será mais do que um som vão, uma bruma, velando o abrasamento do céu: "Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut". Pelo contrário, se admitis a primazia do ser sobre o bem, se repudiais o voluntarismo e as metafísicas ativistas, então o tomismo se revelará como o melhor sistema. Ele abrange o maior número possível de fatos, valendo-se de um princípio simples; reduz ao mínimo a parte do antropomorfismo e da imaginação; finalmente, e sobretudo, não é uma elaboração arbitrária; harmoniza-se com a teologia inteira e com a filosofia; liga-se a princípios já comprovados, e participa da solidez indestrutível da metafísica do ser, pois que se aferra o mais possível às leis primordiais do real. Não há que negar ser isso uma vantagem imensa, a menos de se negar o valor de verdade da metafísica. Quem admite esse valor, alcança uma conclusão da mais alta importância: se o *conjunto* da teologia trinitária agostino-tomista *não* apresenta os caracteres de uma demonstração rigorosa, esta doutrina reveste, sem embargo, em muitas de suas partes, uma *certeza absoluta.* Desvirtua-se, pois, a pretensão do P. Régnon de reduzir todas as nossas especulações ao papel de metáforas engenhosas, porém frágeis. As teorias não são todas equivalentes: dado que todas se assemelham igualmente à letra do dogma, mais se aprofundará na verdade aquela que estiver em mais imediata conexão com as leis mesmas do ser; não será ela um "sistema" teológico, mas sim *a própria* teologia, a qual é mais do que uma simples diversão espiritual.

No capítulo precedente demonstramos que é possível, independentemente de toda revelação, estabelecer, a respeito dos mistérios, proposições *condicionais* evidentes e certas, porque as verdades da fé *não se encontram fora do ser;* donde segue que nenhuma fórmula dogmática pode chocar-se nos primeiros princípios. De qualquer enunciado revelado podemos deduzir uma série de conclusões necessárias:

http://www.obrascatolicas.com

"non potest aliter se habere." [66] Encontram-se constantemente, em S. Tomás, raciocínios do seguinte teor: 1.º isso é (afirmação de fé); 2.º logo, aquilo não pode ser, de modo algum; 3.º e forçosamente isto deve ser. Semelhante raciocínio não é falso; não pode ser falso, porquanto se apega às leis fundamentais do ser. Então, não mais estamos em presença de hipóteses, mas nos firmamos sobre a rocha da verdade.

Eis alguns exemplos de certezas *a priori*: "Suposto que existam relações em Deus, é absolutamente necessário dizer que elas se identificam com a essência divina; de outra forma afirmaríamos em Deus a multiplicidade, e as relações divinas seriam acidentes, etc." (*De Pot.* q. 8 a. 2 c.) "A distinção em Deus *não pode* ser absoluta, porque em Deus todo absoluto é a própria essência divina" (ib. a. 1 c.). "Em Deus é impossível haver vários filhos." [67]

Numa palavra, mais uma vez se afirma a primazia da via negativa: é certa e necessária, mesmo independente da fé, toda proposição que tem por fim afastar algo incompatível com um ou outro dos atributos que a teodicéia afirma; de outra forma, Deus se negaria a si mesmo.

Eis-nos bem longe das hipóteses e das imagens, a que pretendia o P. de Régnon nos reduzir: — a teologia especulativa atinge verdades absolutas, por via de raciocínio. Adquirido este princípio, torna-se mais fácil julgar o valor da analogia trinitária.

Antes de tudo, lembremos a distinção estabelecida no início desta obra entre *analogia vulgar* e *analogia metafísica de proporcionalidade própria*. A doutrina agostino-tomista,

66) O P. Mattiussi exprimiu admiràvelmente estas conexões necessárias, em páginas que sinto não poder transcrever aqui na íntegra. "Quidquid ergo primo accipitur ut fidei dogma, reliqua omnia *necessario nectuntur*... Dicit Scriptura esse Patrem et Filium in Deo... ergo duo sunt quorum idem est esse divinum... ergo toto seipso Pater est ad Filium... ergo subsistit ipsa Paternitas... semel his datis (scilicet processionibus) quæcumque sit absoluta indistinctio, negare nequit *philosophus* inde sequi veri nominis relationem..." (*In Tractat. de Deo uno et Trino adnotationes.* Romæ, 1913, pp. 77 ss.)

67) *De Pot.* q. 2 a. 4; *I Sent.* d. 7 q. 2 a. 2 sol. 2. Com efeito, esta segunda relação de filiação não se distinguiria em nada da primeira. Além disto, uma relação constitutiva da personalidade é incomunicável. Cf. a bela dissertação de Capreolus, I, d. 7 q. 2 (Paban-Pègues, I, 284-301).

denominada pelo P. de Régnon "teoria psicológica", pode considerar-se sob dois pontos de vista. Antes de ser elaborada filosòficamente, é apenas uma analogia no sentido vulgar, tirada de nossa vida psicológica [68], isto é, um exemplo, uma comparação, de mero alcance subjetivo: uma imagem facilitando a intelecção. Após a intervenção da análise metafísica, torna-se ao contrário uma analogia de proporcionalidade própria, *que pode* atingir formalmente a realidade divina.

E' enorme a diferença entre estes dois pontos de vista; e por não terem feito a distinção, é que os autores diminuem o alcance da especulação, desconhecem o valor da explicação agostino-tomista. Em um tratado da Trindade, salvo louváveis exceções, estamos certos de encontrar em grande confusão, uma série de imagens do mistério: a fonte e o rio, o sol e o raio, etc., e, perdida entre estes exemplos, é-nos apresentada a "teoria psicológica", como uma "analogia-comparação", dotada de maior depuração, de maior luminosidade — nada mais. [69] Nessas condições, não resta dúvida que a teoria de S. Tomás não passará de simples comparação, será um exemplo, uma razão de conveniência, tirada de nossa experiência psicológica, e, portanto, intensamente eivada de antropomorfismo. Consideradas as coisas sob este aspecto, cumpre conceder ao P. de Régnon tudo quanto exige. [70]

68) E' neste sentido que a considera o XV Concílio de Toledo, quando, depois de ter lembrado a teoria agostiniana, acrescenta: "Nos autem non secundum hanc *comparationem* humanæ mentis, nec secundum relativum sed secundum essentiam dicimus." (Mansi, t. XII, p. 11.) Do mesmo modo, S. Tomás, em sua exposição da 1.ª Decretal, depois de ter referido o exemplo do sol e de seu raio, ajunta: "Potest et aliud exemplum poni in anima humana in qua verbum etc.... sed hoc exemplum deficit in duobus, primo quidem quia intellectus humanus non semper fuit, secundo quia non semper verbum in corde suo actualiter concipit." E' claro que não se trata da analogia metafísica, mas de um simples exemplo.

69) Assim — mirabile dictu — o Pe. Debaisieux, em uma obra, entretanto, consagrada à analogia (cf. *Analogie et Symbolisme*, pp. 285-286). — O P. De Régnon não conhece outra analogia, senão a analogia-comparação do vulgo. Baste-nos citar esta passagem (II, p. 219): "As explicações racionais das processões divinas não atingem a realidade mesma das coisas. Fornecem apenas comparações, pois, apoiando-se *simplesmente sobre imagens, só procedem por via de analogia*..." (sic!!)

70) Cumpre conceder, também, que frequentemente S. Agostinho não ultrapassa este nível; movimenta-se no concreto, deleita-

http://www.obrascatolicas.com

Aferrar-se, porém, a este ponto de vista, é dar prova de um espírito mui superficial; é não perceber da analogia, senão o que ela tem de "material", de exterior. Indo ao fundo das coisas, ao contrário, verificamos logo não se tratar aqui de uma teoria "psicológica", mas sim de uma doutrina *metafísica*, que — graças à analogia de proporcionalidade própria — foge a toda censura de antropomorfismo. Quando dizemos que Deus é uma pessoa, que é dotado de inteligência e de vontade, somos porventura antropomorfistas? Entretanto, foi certamente de nossa experiência pessoal que extraímos estas noções. Com que direito aplicá-las a Deus? — Com o direito conferido pela universalidade, pela transcendência da idéia de ser [71]: uma vez estabelecida a conexão entre o ser e as noções de pessoa, de inteligência, de vontade, podemos, com toda garantia, aplicá-las a Deus: evitamos o antropomorfismo, porque, ao passar pelo ser, deixamos a univocidade pela analogia. O mesmo se dá na teoria trinitária. O método é psicológico, tão-sòmente em razão de suas origens (aliás, se o aristotelismo não se move entre quimeras, é porque suas especulações descansam sempre sobre uma base empírica). Aqui aplicamos simplesmente a lei universal, não transpomos em Deus nosso psiquismo. Cuidamos de escoimar as noções, de fazê-las passar pelo ser transcendente, de sorte que aquilo que atribuímos a Deus não é nem verbo humano, nem verbo angélico, mas sim *a noção analógica de verbo, como tal.*

Assim como não dizemos: "eis aqui minha inteligência, logo ela existe em Deus", mas, verificando que a intelectualidade é uma perfeição "pura" acompanhando o ser desde que ele alcança certo grau de imaterialidade, afirmamos: que ele pensa a "Deus está no cimo dos seres, por conseguinte ele pensa a seu modo" — assim também, aqui, não raciocinamos deste modo simplista: "minha inteligência produz um conceito, logo a inteligência divina o produz também"; mas, ensinados pela fé que existem em Deus processões imanentes, uma

se na introspecção, sem cuidar de assegurar às suas análises um valor transcendente. A teoria embora "psicológica" com S. Agostinho, torna-se "metafísica" com S. Tomás. E' a mesma doutrina, porém transposta.

71) Por isto, os modernos, que não admitem o valor da idéia de ser, acoimam de antropomorfismo à teodicéia tradicional.

das quais termina no verbo, proporcionamos processão e verbo ao ser que subsiste no ápice das inteligências.

O processo não é psicológico — conceber Deus conforme as operações da alma humana — senão metafísico — isto é, ontológico. [72] Evitamos o antropomorfismo, porque rompeu-se a univocidade, porque não comparamos Deus com a criatura: proporcionamos ao ser por essência noções analógicas. Nessas condições, não é quimérico pretender que a analogia trinitária exprima formalmente a realidade divina. — Não haver nisto uma contradição, muitos o concederão, porém negarão que, de fato, caiba tal honra à analogia; pelo menos, sustentarão a impossibilidade de prová-lo. A última e a mais difícil questão a ser tratada formula-se, pois, da maneira seguinte: será possível mostrar que, *de fato*, a analogia tomista nos dá a conhecer — pelo menos quanto aos pontos principais — a realidade mesma do mistério da Trindade?

Para aquilatar o valor duma doutrina é importante saber que alcance o próprio autor lhe emprestava. Ora, para S. Tomás *é certo* que as processões divinas se fazem por via de inteligência e de vontade. [73] Em vão buscar-se-ia em seus escritos qualquer hesitação a tal respeito. Sem dúvida, em numerosas passagens ele é o primeiro a reconhecer que a explicação herdada de Agostinho é radicalmente insuficiente; todavia, recusa claramente classificá-la entre os exercícios dialéticos: — imperfeita, quanto se queira, mas não fantasista. [74] Quando, cem vezes, mil vezes, assevera ser a

72) Vê-se quão superficial é a oposição estabelecida por De Régnon (v. gr. II, p. 277) entre a teoria "psicológcia" agostino-tomista, e as teorias "metafísicas" dos Gregos e... do Vitorino (sic!)

73) Tal é, também, a firmíssima opinião de S. Agostinho. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927, p. 413.

74) Opõem-nos, é verdade, o famoso texto (*Ia. P.* q. 32, a. 1 ad 2) no qual, S. Tomás teria colocado a teoria no lugar que lhe compete: pura "razão de conveniência teológica" (de Régnon). — Erro total de interpretação! Como demonstramos, no capítulo precedente, trata-se, nesta passagem, não de explicações analógicas, mas de *demonstrações da existência* do mistério. S. Anselmo, R. de S. Vítor são aqui visados. S. Tomás sustenta que as pretensas "provas" desses teólogos são apenas razões de conveniência: "Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes"; e a analogia psicológica não teria maior valor, se pretendesse demonstrar que *existe* em Deus uma processão intelectual e uma processão volitiva. Mas simples "conveniência", neste caso, ela pode ao contrário promover-se a certeza, quando visa explicar a *natureza* das processões

http://www.obrascatolicas.com

alma uma imagem analógica da Trindade, tenciona afirmar uma semelhança *ontológica* [75], não uma simples comparação. Donde, às múltiplas triplicidades descobertas pela sagacidade dos Doutores, prefere a Imagem tirada da emanação em nós, do verbo e do amor: ela representa — embora mui deficientemente — as divinas processões, tais quais são *na realidade*. [76] Ainda uma vez, a imagem é vaga, quase irreconhecível, mas mesmo assim não é imagem irreal; pelo contrário, imagem *objetiva* do divino Exemplar. E' oportuno frisar a diferença.

Por ser ela própria analógica, a analogia é essencialmente variada: a analogia entre o verbo humano e o verbo angélico é muito mais evidente do que estoutra entre a inteligência criada e a inteligência divina, e esta, por sua vez, é incomparàvelmente mais evidente do que aqueloutra entre o verbo humano e o Verbo divino. [77] Não tentemos, portanto, situar no mesmo plano as três analogias, e tampouco cuidemos que seja rebaixar o mistério a nosso nível, o sustentar que a analogia tirada de nosso verbo criado não é sòmente o *exemplo* menos impróprio da primeira processão, senão ainda que ela exprime realmente a *natureza* da geração do Verbo de Deus.

Temos consciência da inadequação fundamental, da essencial obscuridade desta analogia; não nos abalançamos a adiantar, todavia, que ela nada exprima do mistério, em sua realidade. [78] Seria instaurar a ditadura da filosofia das "idéias claras"! Tudo o que reivindicamos é, portanto, este *minimum* de verdade, de objetividade suficientes para distinguir nossa analogia de uma simples *metáfora*. Torna-se, pois, necessário entender bem que não há meio termo entre este mínimo de realidade e a queda no antropomorfismo. A certa metáfora pode caber sem dúvida grande valor psicológico, mas outra coisa é psicologia, e outra metafísica. Ora, se, posto a salvo o dogma, toda a parte pròpriamente teológica do Tratado da Trindade devesse reduzir-se — como parecem querer o P. de Régnon, e vários outros com êle — a um simples tecido de imagens, de comparações mais ou menos engenhosas, julgamos que semelhante teologia não mereceria uma hora de estudo. Ganhar-se-ia mais em ler os poetas místicos.

Repitamo-lo, tal metaforismo não poderia, em caso algum, invocar o patrocínio de nosso Mestre Comum, S. Tomás de Aquino. [79] Ele não é, de certo, infalível: entretanto, apoiada na de S. Agostinho, sua opinião adquire peso tão grande, que muitos autores qualificam de "teològicamente

---

cuja existência é já conhecida pela fé. Não há nisto nenhum subterfúgio. Não havemos sustentado sempre que uma analogia de proporcionalidade não pode nunca, como tal, provar uma existência (quod sit), sendo seu único papel explorar uma natureza (quomodo sit)? O que fazemos aqui é simplesmente aplicar esta doutrina à Teologia da Trindade. A fé fornece a maior; a analogia, a menor; a conclusão não será pura probabilidade, mas certeza teológica.

75) Precisamente, S. Tomás faz consistir a diferença entre "imagem" e "vestígio" nisso que o "vestígio" representa só a causalidade do agente e não sua forma, ao passo que a "imagem" representa a causa "quantum ad similitudinem *formae* ejus." *Ia. P.* q. 45 a. 7. Também Ia. P. q. 93 a. 6: "In creatura rationali in qua invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem potest dici imago Trinitatis increatæ per quandam repræsentationem *speciei*. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi... Sed apparet in eis quoddam vestigium..."

76) Para convencer-se disto, basta percorrer a 10.ª questão disputada *De Veritate*. Assim, a. 3: "Imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter, uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo, secundum imperfectam." A. 7: "Rationem imaginis similitudo perficit; non autem quælibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur sed *expressissima* similitudo per quam aliquid repræsentatur secundum rationem suæ *speciei*; e, depois de ter afastado as semelhanças imperfeitas: "sed in cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam est repræsentatio Trinitatis secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens seipsam verbum sui gignit et ex utraque procedit amor. *Sic* Pater, seipsum dicens, Verbum suum genuit ab æterno et ex utroque procedit Spiritus Sanctus."

77) Pois que esta última se movimenta entre os *modos* particulares do ser, e repousa sobre a fé, ao passo que a precedente é fundada sobre as perfeições transcendentais e estabelecida rigorosamente pela razão.

78) Não pretendemos, de modo algum, que a teoria "psicológica" atinja a divindade tal qual é *em si*, no sentido de que nossas idéias seriam adequadas e nos manifestariam o modo divino de ser Verbo ou Pai. Seria absurdo. Mas sustentamos que a explicação tomista atinge o mistério *formalmente*; embora de maneira analógica, isto é, relativo-negativa. Portanto, conhecimento próprio, mas de modo algum, unívoco. Cf. a nota seguinte.

79) Cf. entre outros, este texto tão característico: "Verbum Incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum et ideo Verbum Incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice; sed Verbum æternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris, et ideo verbum dicitur utrobique proprie." *De Ver.* q. 4 a. 1 ad 12.

http://www.obrascatolicas.com

certa" a explicação agostino-tomística, e infligem a Durando a nota de "temeridade". [80]

A fim de abordar o problema em toda a sua amplidão, parece-nos oportuno ventilar a questão, primeiro, tal qual se apresenta em absoluto (ante revelationem), e em seguida tal qual se nos oferece de fato (post revelationem).

1.° *A questão em absoluto.* — Quando S. Tomás pergunta se em Deus pode haver mais de duas processões, responde categòricamente que não, porque em uma natureza intelectual as únicas *possíveis* são as emanações imanentes da inteligência e vontade. [81] A afirmação é tão peremptória que parece equivaler à seguinte condicional: antes de toda revelação, é lícito sustentar que, *se existe* processão real em Deus, será por via de inteligência ou de vontade. [82] De fato, cumpre sempre retornar aos mesmos princípios: a não ser que se pretenda introduzir em teologia o equívoco puro, é mister admitir que a divindade, por mais supereminente seja ela, não se encontra *fora do ser*. Donde haverá apenas três realidades possíveis: o ser, a verdade, a bondade — o que em Deus dá: a natureza, a inteligência, a vontade — e, portanto, apenas dois modos de processão admissíveis: 1.° por via de natureza (Durando); 2.° por via de inteligência e de vontade. [83]

Duas objeções ocorrem, ato contínuo, à mente. Sabemos que há verdadeira multidão de atributos divinos; por que então confiscar as emanações em proveito único da inteligência e da vontade? — Porque, assim como os diferentes modos de realidade se reduzem aos transcendentais, assim também os atributos se agrupam em torno das duas qualidades primárias, sem contar ainda que os outros atributos não são princípio de uma operação distinta da intelecção e da volição. [84]

A segunda objeção é mais especiosa: Dois modos de processão possíveis? Por que não dez, ou cem, ou mil? Se a divindade, como tal, não se encontra fora do ser, todavia ela se acha acima dele; o que significa haver em Deus uma infinidade de realidades, que nos são desconhecidas, incognoscíveis mesmo. Quem nos garante, portanto, que não existe um modo de processão, cuja possibilidade só nos aparecerá na visão beatífica? Por que impor limites à Infinita fecundidade? A estas interrogações, respondemos por outra interrogação: será o princípio de contradição aplicável a estas realidades? Se negais, então Deus não está apenas acima, senão ainda fora do ser; ele será, desta forma, o nada; despenhamo-nos no agnosticismo. Se afirmais, então, estes modos e estas realidades incognoscíveis para nós, são, entretanto, ser, verdade, bondade; ou, se preferis, são o super-ser, o super-verdadeiro, o super-bom, mas não formalmente *outra* coisa. [85] Voltamos, de novo, aos dois modos conhecidos de processão. O recurso à visão beatífica não é eficaz, porque, cognoscível por via de abstração e de analogia, ou por intuição compreensiva, esse tal modo (x) não deixará, portanto, de ser catalogado sob o ser, a verdade, a bondade, como, também, a estas três realidades primitivas (natureza de Deus, sua inteligência, sua bondade) se referirão todas as revelações celestes a que aspiramos. Negá-lo seria equivalentemente pretender que Deus está fora do ser, que o

---

80) Cf. Suarez, *De Trin.* l. I c. 5.

81) Ia. P. q. 27 a. 5: "Processiones in divinis accipi *non possunt* nisi secundum actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt *nisi* duæ, scilicet intelligere et velle... Relinquitur igitur quod nulla processio *possit* esse in Deo nisi verbi et amoris." *De Pot.* q. 9 a. 9: "Hæ autem (actiones immanentes) in natura intellectuali sunt solum duo, etc." e ad 7: "*Nulla* alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quæ sit conveniens intellectuali naturæ, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem, *nulla* poterit esse personalis distinctio in divinis." *Cp. th.* c. 56: "Processio in Deo non potest accipi *nisi* aut secundum operationem intellectus... aut secundum operationem voluntatis."

82) Cf. Billot, *De Deo Uno et Trino*[5], p. 349: "In puro spiritu actio immanens non est nisi intellectus et voluntatis... quare *supposita* semel processione ad intra *dubium esse non poterat* quin daretur processio una secundum modum intelligibilis emanationis."

83) Para S. Tomás, como vimos, a "processio per modum naturæ" reduz-se à "processio per modum intellectus"; pelo que ele só admite duas emanações possíveis.

84) "Alia attributa non habent operationem intrinsecam secundum quam possit attendi processio divinæ personæ sicut intellectus et voluntas." *De Pot.* q. 9 a. 9 ad 19; cf. *I Sent.* 6 d. 10, a. 5 ad 4.

85) Zigliara, *Prop.* l. 2 c. 2 p. 151: "Istæ (veritates supernaturales) habent et ipsæ rationem intelligibilitatis sicut veritates ordinis naturalis, imo magis, quia cum principaliter sint veritates divinæ habent *magis rationem entis*, et ideo magis rationem veritatis et intelligibilitatis quam creaturæ... hinc supra diximus quod negatio possibilitatis inspirationis divinæ involvit negationem divinarum veritatum supernaturalium, hoc est negationem ipsius Dei."

http://www.obrascatolicas.com

princípio de contradição não rege a divindade como tal; mas então "que podemos raciocinar ainda sobre Deus?" (Billot.)

A precedente resposta não carece de valor, embora não seja apodítica. Com efeito, se é verdade que Deus não está fora do ser, tomado em toda a sua extensão, resta, todavia, que ele se encontra fora do objeto próprio de nossa inteligência. Donde nossas idéias exprimem de Deus o que ele tem proporcionalmente *comum* conosco, não o que tem de íntimo, de recatado, o que é oculto "a sæculis et generationibus". A vida divina poderia, pois, expandir-se, conforme modalidades que estariam ainda no âmbito do ser, mas dum ser pròpriamente divino, e não mais proporcional ao criado.[86] Nesta hipótese, não se encontrariam as processões fora do ser total — pois além dele nada existe — mas inserir-se-iam, por assim dizer, entre os transcendentais e o ser.

Do mesmo modo que justiça e misericórdia se reduzem às propriedades mais gerais de inteligência e vontade, assim, estas por sua vez poderiam reduzir-se a atributos (x) e (y) mais gerais ainda. Como verdade e bondade em Deus são justiça e misericórdia, e alguma coisa a mais, assim também (x) e (y) seriam inteligência e bondade, ao mesmo tempo que realidades mais eminentes. Como nossa idéia de ser não é exaustiva, resulta que, pelo fato de não concebermos atributos divinos além da inteligência e da vontade por essência, não se pode concluir que não exista em Deus outra coisa mais fundamental, mais profunda; e, portanto, que não possa uma processão, misteriosa e inconcebível para nós, desenrolar-se nos arcanos da essência divina.

Não seria, talvez, completamente absurdo adiantar que, ainda neste caso, a analogia tomista não é totalmente destituída de valor: ela atingiria a realidade por vias travessas, se ousamos assim falar. Com efeito, quando analisamos duas perfeições, das quais uma envolve a outra, o que se puder determinar da menos geral, valerá, guardadas as proporções, para a mais geral. Deste modo, as propriedades da verdade ou da unidade, ou mesmo da substância encontram-se proporcionalmente no ser. Assim ainda, o que se tiver aprendido da misericórdia de Deus, de sua justiça ou de sua providência, se encontrará, proporcionalmente, nos atributos de inteligência e de vontade. Portanto, a supor que houvesse em Deus modos de processão além dos conhecidos, uma vez que não se encontrariam eles fora do ser, mas apenas acima das modalidades que atingimos, envolvendo-as sem contradizê-las, seguir-se-ia que, ao explicar a primeira emanação como de natureza intelectual, não estaríamos devaneando, pois que haveria neste modo hipotético mais geral alguma coisa que corresponderia àquilo que tivéssemos determinado a respeito do modo menos geral. De certo, o conhecimento não seria direto, nem explícito, nem exaustivo — como quem estuda apenas as manifestações da providência divina não penetrará tão fundo quanto aquele que, de uma só feita, se exalça até aos atributos supremos — conservaria todavia seu caráter objetivo e real.

Seja como for, se é verdade que não pode ser provado *deverem* as processões divinas fazer-se por via de inteligência e de vontade, muito menos ainda se poderá provar que elas não se possam fazer por essas vias, e que seja necessário recorrer aos modos incognoscíveis (x) e (y). Tal seria o caso se houvesse contradição evidente em afirmar em Deus uma emanação de ordem intelectual e uma de ordem volitiva. Ora, essa contradição não se dá. A dificuldade consiste tão-sòmente em admitir permutas vitais no seio da absoluta unidade; afastada esta dificuldade, nenhum problema se apresenta, *especial* ao tomismo. Mesmo fazendo abstração da revelação, este conserva certo valor objetivo: *é possível* que atinja a realidade, não é, portanto, obrigatòriamente, um mito poético, como querem alguns. O mistério é insondável, dizem estes. Por certo! quem cogita em negá-lo? Mas segue-se daí que devamos ser agnósticos? — Que os adversários da analogia tomem consciência da difícil posição em que se colocam. Teria Deus falado aos homens para dizer-lhes que nele há processões (x) e (y), totalmente diferentes das nossas, a ponto de não podermos fazer delas a menor idéia, por mais imperfeita que fosse? Nesse caso, quando falamos do Filho de Deus, do Verbo do Pai, seríamos vítimas de um vão psitacismo, visto que nenhuma relação existiria entre estes termos, quando ditos de Deus, e os mesmos, quando

86) Assim, opúnhamos aos demonstradores da Trindade, que tudo quanto em Deus é "modo" nos escapa totalmente.

http://www.obrascatolicas.com

atribuídos às criaturas. O Evangelho, ao pretender manifestar-nos alguns reflexos das profundezas da divindade, teria jogado com palavras, para nos enganar mercê duma homonímia, pura obra do acaso. O próprio Tyrrell confessa: "A revelação não se reduz a palavras, ela tem um sentido."[87] Para nós, católicos, este sentido é objetivo e pensável. De outro lado, se a Revelação nos traz verdades novas, em compensação não nos brinda com meios de pensar novos. Faz-se mister então transpor, para o seio da divindade, nossas noções de geração, de relação, de pessoa, e somos obrigados a admitir que não se trata então de imagens, simples maneiras de dizer, mas que estes termos exprimem, analògicamente, a própria realidade.[88]

Ora, não percebemos por que motivo o método de analogia que se revela fecundo, indispensável mesmo, no que toca às *fórmulas* dogmáticas, seria repentinamente condenado à esterilidade, tornando-se nulo e não-concludente, quando aplicado às especulações *conexas* com a fé. E' claro que, em um caso, temos a garantia da revelação, ao passo que no outro ela nos falha. Mas também não mais reivindicamos uma certeza absoluta; reivindicamos uma *possibilidade* tão-sòmente: a possibilidade, para a teoria tomista, de atingir verdadeiramente alguma coisa do mistério. Não confundimos fé e teologia.

2.° *A questão de fato.* — Abandonemos agora a questão, "em absoluto", "ante revelationem" — é aliás um puro "caso metafísico" — para nos colocar na hipótese, única real, de uma tentativa de explicação "post revelationem".[89]

Os resultados são mais alentadores para o tomismo: este nos ministra o mais exato comentário do Evangelho de S. João. Apraz-nos poder transcrever aqui as palavras de um exegeta, que ninguém suspeitará de teologismo, o R. P. Lagrange: o Evangelho de João "era o evangelho do Filho de Deus, daquele que era Filho, antes de ser homem. Como conceber este Filho e esta geração? A Epístola aos Hebreus nos apresenta uma imagem: ele atinge uma idéia. Se, nesta pesquisa do inacessível, ele levou em conta as disposições dos espíritos, foi sem dúvida menos para lhes dar uma satisfação positiva pelo emprego de uma palavra corrente, do que para excluir toda idéia grosseira ou simplesmente material desta geração. Sabe-se que é esta a objeção que propõem ainda milhares de homens: os muçulmanos não podem conceder que Deus tenha um Filho. João disse o que a reflexão dos séculos cristãos reconheceu como o que se podia adiantar de mais próximo da verdade. *O filho de um ser espiritual, de uma pura inteligência, é seu pensamento,* que a Escritura denominava sua palavra: uma palavra que é distinta dele, e que, entretanto, está nele." (*Évangile selon*

87) *Théologisme,* p. 519. Sobre a impossibilidade da equivocidade pura nestas matérias, cf. *IV C. G.* c. 29.

88) J. a S. Thoma, *Cursus th.* d. XII a. 6, n. 2 (Vivès, t. 4 p. 121): "Oportet accommodare Filio illam definitionem generationis quæ communiter tradi solet de viventibus; nam si ea generatio, semotis imperfectionibus limitationis et creaturæ non attribuitur Deo, non restat nobis quomodo concipiamus in Deo verum et proprium Filium, quod fides docet; si illa filiatio et illa generatio quam ex creaturis accipimus, sed solum nomine et *aequivoce* dicitur generatio, sicut si in Deo non esset vera e propria ratio et quidditas sapientiæ quam apud nos videmus... non possemus simpliciter pronuntiare Deum sapientem sed aliquid aliud quod non est sapientia et nominatur sapientia, Deo attribueremus."

89) Por não ter feito esta distinção, o P. de Régnon descobre no tomismo dificuldades imaginárias. Assim, segundo ele, a teoria "psicológica" não consegue explicar a distinção das pessoas, pois ela pretende fazer emanar da natureza divina pessoas distintas, mediante operações que não se distinguem da natureza. — O R. P. parece imaginar que S. Tomás quer passar do Tratado de Deus ao da Trindade, com o auxílio da analogia. Assim fora, e a dificuldade seria de fato insuperável. Mas, na verdade, a analogia não pretende e não pode pretender (sob pena de se destruir) realizar esta passagem; usurparia o papel da fé; a analogia limita-se a esclarecer a premissa já revelada. Tudo é exatamente indicado por S. Tomás desde as primeiras linhas de seu Tratado da Trindade, — na Suma: "divina *Scriptura* in rebus divinis, nominibus ad processionem utitur"; eis a transição efetuada — pela própria revelação — entre a natureza e as pessoas: é o mistério; a analogia só vem depois, para nos fazer compreender: "ea quæ de Deo dicuntur non sunt *intelligenda*", etc. Por isto, S. Tomás, que reconhece explìcitamente: "diversitas rationis attributorum non sufficit ad distinctionem realem processionum" (*I Sent.* d. 28 q. 2 a. 3; cf. *De Pot.* q. 9 a. 4 ad 15; q. 10 a. 2; *IV C. G.* c. 24), sustenta entretanto que, se a "processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis." (*De Pot.* q. 9 a. 9 ad 7; cf. *ib.* ad 3 sed c. e *Ia. P.* q. 27 a. 3 ad 3). Esses textos não se opõem: o primeiro indica a esterilidade da analogia enquanto prova do "*an* sit"; o segundo exprime-lhe o valor sumo qual teoria do "*quomodo* sit". Notemos, enfim, que o P. de Régnon, depois de ter exaltado a pretensa superioridade da teologia grega sobre a doutrina agostino-tomista, é obrigado a conceder que, para os Gregos, sendo as processões insondáveis, tornava-se inútil perscrutar-lhes a natureza (*op. cit.* III, p. 413). Não equivale a confessar que eles evitavam simplesmente formular o problema, que Agostinho tentou resolver?

http://www.obrascatolicas.com

S. Jean, Paris, 1925, p. CLXXXI.) O que é característico, com efeito, não é simplesmente este nome de Verbo, isolado, mas sim o fato que o próprio *Filho* é denominado Verbo. Não temos aí uma indicação da índole formal desta filiação? [90] S. Tomás não hesita sequer um instante em admiti-lo (Ia. P. q. 34 a. 2) e a Igreja, sobre este ponto, *aprovou-o solenemente*. Pio VI, em sua constituição "Auctorem fidei", sobre o Sínodo de Pistóia, reprovou dois pontos da doutrina trinitária professada pelo Sínodo. O segundo é do seguinte teor: "sobre as três divinas pessoas, ensina (o Sínodo) que, a considerar-lhes as propriedades pessoais e incomunicáveis, elas mais exatamente seriam expressas ou denominadas Padre, Verbo e Espírito Santo, como se a apelação de Filho fosse menos própria e exata... e como se não devêssemos admitir o que, ensinado por Agostinho, o *Doutor Angélico* ensinou, a saber que a mesma propriedade é designada pelo nome de Verbo do que pelo nome de Filho, segundo o dito de Agostinho: *eo dicitur Verbum quo Filius*." (Denzinger, n. 1595, 1597.) Esta equivalência das duas apelações não pode ser explicada, senão porque a geração coincide com a emanação intelectual: "E' pelo fato da pessoa que procede por emanação intelectual ser Filho, que o nome de Verbo compete ao Filho. Como essa processão intelectual é a mesma geração donde promana o Filho, segue que é uma só coisa ser Filho e ser Verbo." (Caetano, In Iam. P. q. 34 a. 2.) Compreende-se, pois, que muitos autores, mesmo contemporâneos, dêem como teològicamente certa a doutrina agostino-tomista da geração *intelectual* do Filho. [91] Sem irmos talvez a tanto, cremos em compensação poder rejeitar

[90]) Nada adianta interpretar "Logos" como "palavra", porque a "palavra" em Deus é uma metáfora, que só tem sentido na ordem intelectual. Assim, no A. T. esta palavra divina era concebida "como um *pensamento* saído de Deus, em forma de ordem." (Lagrange, p. 3.) — O P. De Régnon (III, p. 432) sustenta que o Filho é chamado palavra, porque manifesta o Pai — mas em S. João o Logos está em Deus, é Deus, sem nenhuma alusão às relações de Deus para com as criaturas. Resta, pois, que seja uma palavra imanente. (Lagrange, l. c.) Que é uma *palavra* imanente, senão uma realidade de ordem intelectual? A palavra será porventura algo mais do que a expressão de uma *Idéia*? (Ia. P. q. 34 a. 1 ad 1). Cf. a excelente discussão de Van Der Meersch, *De Deo Uno et Trino*, Brugis, 1917, n. 700.

[91]) Cf. Tanquerey, *Synopsis*, I[14], p. 378; Van Der Meersch, p. 523.

a opinião do P. de Régnon, segundo o qual "seria um erro" pensar que a teoria de S. Tomás "exprima as processões divinas, imperfeitamente sem dúvida, mas em sua realidade formal" (*op. cit.* II, p. 121.) Para nós, ao contrário, a chamada teoria "psicológica" não é simples comparação, mas uma verdadeira analogia metafísica — analogia de proporcionalidade própria de ordem dinâmica, com uma distância simplesmente infinita entre as duas relações — atingindo verdadeira e formalmente, embora imperfeitamente, a realidade do mistério da Trindade, ao menos em certos pontos.

II. AS RELAÇÕES SUBSISTENTES.

Conseguimos, com o auxílio da analogia, conceber em Deus uma emanação geradora, que se processa por via de intelecção, e pudemos, assim, manter, sem contradição, a propriedade dos termos "Pai" e "Filho", encontrados na Escritura. Graças a essa demonstração tornou-se patente que não havia pura homonímia entre nosso verbo e o Verbo de Deus, e que a noção de filiação, à primeira vista, tão heterogênea ao Pensamento subsistente, mergulhava suas raízes no mais profundo da vida do espírito; trama invisível, ligando entre si os ínfimos pensamentos humanos, as intuições angélicas, e o Raio luminoso emitido pela inteligência do Pai.

Equivale isto a dizer que o mistério se nos tornou claro? De modo algum, pois, à medida que lhe arrancamos os segredos, ele parece acantoar-se, escondido detrás de névoas mais impenetráveis ainda. Com efeito, apresenta-se-nos agora uma dificuldade que atravessou os séculos, visto ser impossível resolvê-la plenamente. — Consideremo-nos ainda mui felizes se conseguirmos fugir à contradição patente! E' a objeção dos unitários de todos os tempos e de todos os matizes — heresiarcas, judeus, árabes, socinianos... — Como, perguntam eles, pode a Simplicidade absoluta recurvar-se sobre si mesma, pensar-se a si, gerar um verbo, sem se destruir, multiplicando-se? Será que Trindade significa, em última análise, um ato virtualmente múltiplo? — "unus in

http://www.obrascatolicas.com

actu et trinus in potentia", dizia Averróis[92] — ou porventura confessaríamos apenas com os lábios a Solidão divina, para em nosso coração adorarmos três deuses — como afirmavam os rabinos?[93] Renunciando a todo subterfúgio, cumpre enfrentar a parte adversa, e tentar explicar como uma distinção real é possível, sem introduzir a multiplicidade no ser de Deus. Ora — coisa notável — a analogia, que ainda há pouco parecia esclarecer demais, aparenta agora não trazer-nos auxílio algum. Muito ao contrário, entregue a si mesma, ela exageraria em demasia a fôrça assimilativa que descobrimos como própria a toda intelecção, e estenderia a unidade, não sòmente até à identidade de natureza, mas até à própria supressão de toda oposição real; a tal ponto, que um puro aristotélico teria certamente concluído aqui a favor do "verbo essencial" em Deus, isto é, duma simples distinção de razão entre o princípio e o termo da emanação intelectual divina. Indício algum nos levaria a prever que, na Unidade absoluta subsistiriam três termos, idênticos pela natureza, e entretanto não confundidos entre si. Estamos aqui em face do mistério, e a analogia retira-se humildemente, para ceder lugar à adoração. Aliás, mantém-se ela, nesse particular, dentro de seu papel, que não consiste em demonstrar o "an sit", ou o "quid sit", mas em explicar o "quomodo sit". Por isto, ao ser chamada de novo pela fé, ela retoma a função de intérprete, pois é mister, ainda assim, tranquilizar a razão, e mostrar-lhe que dar, ao mistério, pleno assentimento, não equivale a se negar a si própria. Sem pretender demonstrar a Trindade, somos obrigados todavia como teólogos a afastar as contradições, e para tal mister, apelamos novamente para a analogia; basta-lhe prolongar as especulações anteriores — sem lançar mão de nenhum processo artificial — para nos satisfazer. Com efeito, analisando a noção de verbo, descobrimos-lhe, entre os traços distintivos, a *relação*: relação ao objeto expresso, relação ao espírito que elabora a idéia. (*I Sent.* d. 27 q. 2 a. 2; *I C. G.* c. 53; *Quod.* 7. a. 4; *De Pot.* q. 8 a. 1; *Ia. P.* q. 28 a. 1 ad 4 etc.)

[92]) *Destr. destr.* disp. 5.
[93]) Cf. Maimônides, *Guide,* I, c. 50, p. 181.

Sendo a relação uma oposição, e por conseguinte um princípio de distinção (*I Sent.* d. 26 q. 2 a. 2) não constituiria então o conceito salvador — insinuado, aliás, pelos nomes de "Pai" e de "Filho" — que, transposto analògicamente para Deus, nos daria a chave do problema? Esperança temerária talvez, porque esta transposição se nos afigura um esfôrço irrealizável.

Aparenta-se, de início, a violação de uma regra geral de nossa disciplina: não foi repetido tantas e tantas vezes, que Deus está acima das categorias? como pois fazê-lo entrar na fôrma da relação? Se tal perfeição criada — a ciência ou a bondade, por exemplo — está em potência de infinito, é porque, precisamente, ela pode, sem se esvair, libertar-se de sua categoria de acidente. E' possível conceber uma ciência, que não seja qualidade acidental; mas como conceber uma paternidade, uma filiação não-relativas? De outro lado, se a Substância infinita é ciência (bem assim como, inversamente, a ciência elevada ao infinito torna-se substancial) pelo contrário, por mais que elevemos uma substância ao infinito, ela nunca se transformará em relação, do mesmo modo que uma relação jamais será substância: são duas ordens opostas, uma existindo em si e para si, a outra, sempre aberta para o exterior. Uma relação-substancial dá a impressão de um absurdo, duma destas associações — não já de idéias, mas de palavras — que se assemelham ao círculo quadrado e seus congêneres. E o que é pior, sendo Deus o Absoluto, chegaremos também nós ao Absoluto-Relativo, monstro adorado por alguns filósofos modernos? (Cf. Ia. P. q. 28 a. 2, obj. 1 e 3.)

Estamos beirando a contradição. Para nela não cairmos de todo, retomemos a análise do verbo mental, e, partindo daí, perscrutemos mais a fundo a natureza da relação; encontraremos quiçá alguma resposta a nossas dificuldades.

O conceito, ou verbo mental, é como sabemos duplamente relativo: primeiro, à inteligência que o exprimiu em si; depois, ao objeto, do qual é o substituto. No primeiro caso, a relação é real e mútua, quer parta da faculdade para alcançar o termo da ação, quer percorra o caminho inverso. O segundo caso apresenta-se de forma diversa: a idéia, como representação de uma coisa, depende essencialmente

http://www.obrascatolicas.com

desta; a relação existe, é real; mas posso também conceber a ordem contrária, a relação puramente racional entre a realidade e o conceito, tanto assim que os idealistas puderam fazer depender o mundo, do espírito. Em suma, onde quer que haja uma relação real de um termo a outro, posso inverter a ordem, e obter então uma relação ideal (puramente racional, por certo), mas relação em todo caso. Destarte, a cadeia dos fenômenos liga-se ao primeiro motor (relação real), mas como este age sobre os fenômenos, posso também considerá-lo como em relação com eles (relação de razão). Resulta daí uma consequência imediata, de importância capital: a relação, como tal, faz abstração do existencial. (*Quod.* 1, a. 2; cf. *De Pot.* q. 8 a. 1 ad 3; *Comp. th.* c. 212; *Quod.* 9, a. 4; *Ia. P.* q. 13 a. 7; q. 28 a. 1; *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 1 ad 3 etc.) Seja ela uma exigência da natureza das coisas, ou uma construção de meu espírito, pouco importa, a relação conserva, inviolada, sua essência própria; indiferente, paira acima do ser real e do ser de razão. Por que? Não seria porque a idéia de *pura* relação indica ùnicamente o *nexo* que une o termo a seu correlativo, abstração feita destes termos, enquanto subsistindo independentemente da relação que os liga? A relação é, como uma atração, algo de subtil, que vai de um termo ao outro, tocando-os apenas pela superfície, e como que aposto à sua essência.[94] Não esquecemos, por certo, que a relação é um acidente. Desde que ela seja real, não está "no ar", mas sòlidamente firmada em um sujeito[95]; o erro de Gilberto de la Porrée consistiu em apoiar um acidente sobre o nada. Está claro que jamais lhe teria vindo à mente raciocinar deste modo a propósito da quantidade ou da qualidade; mas a teoria é falsa apenas por ser incompleta, considerando apenas a essência da relação, sem levar-lhe em conta as condições de realização.[96]

Do caráter "extático" da quarta categoria, conclui-se fàcilmente que a *relação é uma realidade analógica, e até duplamente analógica*[97]: primeiro, em si mesma, porque é uma entidade seja real seja puramente lógica; depois, em relação aos outros acidentes. Estes não se podem arrolar nos entes de razão; ademais, implicam todos, necessàriamente, uma estreita ordem à substância que modificam, e à qual aderem — e só podem ser definidos por este aspecto[98], de sorte que a "inerência" lhes é duas vezes própria: como acidentes e como tais acidentes. Pelo que, não se pode fazê-los entrar no esquema geral:

$$\frac{\text{a}}{\text{ser-com-potencialidade}} = \frac{\text{x}}{\text{ser-sem-potencialidade.}}$$

Não sòmente seria necessário privá-los do caráter de acidente, mas ainda despojá-los da própria essência, pois cada um deles comporta necessàriamente a radicação, ou, ao menos, a exigência de radicação em um sujeito, logo a potencialidade: $\frac{\text{sujeito}}{\text{acidente}} = \frac{\text{ato}}{\text{potência}}$ (*Ia. P.* q. 3 a. 6), o que é incompatível com o ser-sem-potencialidade de nosso esquema.

Completamente diverso apresenta-se o caso da relação. Única, entre as categorias, ela não se define pelo modo de possuir o ser; única dentre os acidentes, ela não conota a substância em que se radica; como tal, ela se refere tãosòmente ao correlativo; pode, pois, entrar em nosso esquema, sem contradição manifesta, ao contrário dos outros acidentes: será a única realidade que se encontrará com a substância, em Deus.[99] Substância e Relação, eis os dois centros, em torno dos quais gravitará, daqui por diante, nosso pensamento.

Da precedente análise, outra consequência decorre: a oposição relativa não implica, como tal, para os termos em presença, nenhuma privação ou negação, numa palavra, imperfeição qualquer. A relação como que se desforra de ser a derradeira das categorias, no que toca à existência —

94) *Ia. P.* q. 28 a. 2; *De Pot.* q. 7 a. 8 e a. 9 ad 7; q. 8 a. 2 etc.

95) *L. c.* e Qd. 12 a. 1; *I Sent.* d. 26 q. 2 a. 2.

96) *I Sent.* d. 26 q. 2 a. 1; d. 33 q. 1 a. 1; *Ia. P.* q. 28 a. 2; *De Pot.* q. 7 a. 8; q. 8 a. 1-2; *Cp. Th.* c. 67.

97) Cf. Bañez, *In Iam.* q. 28 a. 1; Billot, p. 370.

98) *De Pot.* q. 8 a. 4 ad 5; cf. *ib.* a. 2 e q. 7 a. 8; *Qd.* 9 a. 4.

99) *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 3; d. 20 q. 1 a. 1; d. 26 q. 2 a. 1; *Qd.* 9 a. 4; *De Pot.* q. 8 a. 2; *Ia. P.* q. 28 a. 1-2; cf. *De Pot.* q. 7 a. 8 e a. 9 ad 7.

http://www.obrascatolicas.com

pois que ela chega às raias do nada (habet esse debilissimum) (*De Pot.* q. 8 a. 1 ad 4; *III Sent.* d. 2 q. 2 a. 2 q. 3) —; sua fraqueza constitui-lhe justamente a glória; nada tendo de absoluto, não afirma em um termo uma perfeição de que careça o outro; e se alguma realidade lhe advém, é ùnicamente na e pela substância a que adere (*I Sent.* d. 26 q. 2 a. 2). Tão tênue, não poderá repugnar à simplicidade divina [100], e não atribuirá a uma das três Pessoas uma perfeição que falte às outras. (*I Sent.* d. 20 q. 1 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 8 ad 4; q. 8 a. 1 ad 13 e a. 2.)

Como conceber as relações incriadas? Não sobre o modelo das nossas: a univocidade leva em linha reta ao Arianismo ou ao Sabelianismo. (*I Sent.* d. 33 q. 1 a. 1, sed c. e a. 1; *De Pot.* q. 8 a. 1.) Haverá mister, como de costume, lançar a noção comum no cadinho da "via remotionis"; uma vez purificada, uma vez tornada analógica, exalçá-la ao infinito. Afastaremos, primeiro, toda ordem puramente mental: trataremos com relações reais; entre estas, deixaremos de lado o que é "transcendental" para reter apenas as "relações predicamentais"; destas, enfim, eliminaremos todo caráter acidental. Terminadas as manipulações, obteremos relações reais, predicamentais, subsistentes. (Ia. P. q. 28 a. 1 c. e ad 1 e a. 2.) Procuraremos ver então o que há de proporcionalmente comum à relação criada assim depurada e à relação divina.

Toda relação real compreende dois termos distintos por ela unidos, e uma fonte ou fundamento que a justifica. A paternidade, por exemplo, supõe duas pessoas ligadas pela geração: é uma relação não-substancial, que exige um ser subsistindo primeiramente em estado isolado, do qual emanará, depois, uma nova criatura semelhante a ele; enfim, como resultado desta ação, temos uma relação mútua, que afeta as duas substâncias ou pessoas já constituídas, o pai e o filho. Múltiplas imperfeições, ligadas a um modo particular de realização desta noção de paternidade. Em si, paternidade diz, simplesmente, um pai, um filho, a geração; salvaguardadas essas três realidades, a relação subsiste, e isso nos basta. Realizada ao infinito, a relação tornar-se-á subsistente, a saber: não se distinguirá realmente, nem do

100) *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 3 ad 4; d. 26 q. 2 a. 2 ad 2.

fundamento, nem das pessoas em relação; nenhuma anterioridade, nenhuma posterioridade, mas simultaneidade. (*Cont. Err. Graec.* c. 2.)

Procuremos conceber um Pai, que seja *apenas* Pai, que gere porque é Pai, e teremos uma longínqua idéia da supereminência das Relações divinas, que encerram em si as respectivas perfeições da substância, da relação, da ação. A primeira Pessoa assenta, por si mesma, seu correlativo, isto é, ela o gera; não existe nela a relação mais alguma coisa; ela é relação ùnicamente. (*I Sent.* d. 21 q. 1 a. 1; d. 26 q. 1 a. 2 ad 4, etc.) E já que o método de analogia nos obriga a considerarmos aqui apenas a essência da relação, isto é, seu caráter extático, segue-se que tudo aquilo que, em Deus, não é estritamente relativo, deve ser comum: há, portanto, unidade de ser [101], unicidade de perfeição também, porque a perfeição segue ao ser. (*I Sent.* d. 25 q. 1 a. 4; d. 33 q. 1 a. 1; *Qd.* 12 a. 1; *De Pot.* q. 2 a. 6; q. 8 a. 2 ad 11; q. 9 a. 4 ad 5 e a. 5 ad 19, etc.) Sem dúvida, a paternidade nega a filiação, e a filiação é infinitamente perfeita; não olvidemos, todavia, que tal perfeição é indistinta da plenitude fundamental do ser divino, porquanto a oposição relativa, por seu próprio conceito, faz abstração da existência, única fonte de perfeição. E a objeção tirada das relações criadas não vem ao caso, porque estas não são "puras": cada uma adere a sua substância, cada uma tem seu próprio ser: por isto, uma nega sempre alguma realidade, por mais tênue que seja, encontrada na outra. [102] Mas em Deus consideramos a relação como tal, a relação "pura"; ela não é uma *coisa,* não se apóia a uma realidade absoluta; é apenas nexo, atração, exigência; não visa a essência, mas seu correlativo, não é *"aliquid"*, mas *"ad* aliquid".

Para melhor entender a doutrina, — e também para melhor penetrar a natureza do nosso método — reconsideremos, a fim de compará-las, nossas transposições analógicas dos conceitos de "ciência" e de "relação". No criado, ambas as noções são acidentais, será mister, portanto, des-

101) Não encontramos vestígio, em S. Tomás, de existências "relativas"; só há uma existência em Deus, que é absoluta.
102) M a t t i u s s i, *op. cit.* p. 77.

http://www.obrascatolicas.com

pojá-las, igualmente, desta imperfeição. Quanto a isto, a paridade é perfeita. Revela-se, entretanto, ao depois, uma tríplice diferença. Em primeiro lugar, o conceito de ciência deve sair da categoria de qualidade, sacrificar sua nota *genérica,* para conservar apenas o que tem de específico, e ser atribuída a Deus, segundo o modo da substância. A relação, pelo contrário, conserva sua noção genérica, e instaura assim, em Deus, um novo modo de predicação.[103]

Em segundo lugar, a relação, embora não se distinga realmente da essência divina, todavia, quanto ao conceito, dela se afasta mais do que os outros atributos. Dizemos, com efeito, que uma substância infinita é sábia; ao contrário, ela não aparece como relativa.[104] Pelo que a Relação se identifica com a natureza de Deus, não já por ser Relação, senão por ser Relação *divina.*

Enfim, embora a ciência difira dos outros atributos, todavia a eles não se opõe, porque podem todos coexistir no mesmo sujeito; a ciência não é, portanto, princípio de distinção como as Relações. (*I Sent.* d. 2 q. 1 a. 5 ad 4.)

Este último ponto é particularmente interessante, porque determina melhor a função da analogia nessas abstrusas questões. Que a Relação em Deus não seja a "mesma coisa" que a relação em nós, está por demais claro. A univocidade é manifestamente impossível. Mas o analogismo não será apenas um simbolismo disfarçado? Maimônides — lembra-nos ainda — quando se embatia com uma dificuldade, em teodicéia, apelava sempre para a Transcendência, e nada mais tinha a dizer. Não seria este o nosso caso? Percebe-se com clareza que relação divina e relação criada são "simpliciter diversæ", mas, vê-se muito menos — ou absolutamente não se vê — o que subsista entre elas de proporcionalmente comum! — A melhor resposta a esta objeção consiste em levar adiante o paralelo que acabamos de fazer entre a ciência divina e a Relação divina. A grande prova de que a analogia não é um processo arbitrário, um apelo ao indeterminado, é que as diversas noções transpostas para o Infinito *não se comportam do mesmo modo,* logo

103) *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 3; d. 22 exp. litt.; d. 33 q. 1 a. 1 ad 5 e a. 3 ad 4; *De Pot.* q. 8 a. 2 c. e ad 3-4; *Qd.* 1 a. 2 etc.

104) *I Sent.* d. 33 a. 1 ad 5.

não se perdem por entre as brumas. O que há de "proporcionalmente comum" entre Relação divina e relação criada, é aquela forma de oposição particularíssima que se realiza *formalmente* em Deus. Ela conserva ali seu carácter próprio, como os atributos conservam o deles: "embora a ciência difira dos outros atributos (divinos), todavia ela não se opõe a eles, pois a ciência coexiste com a bondade e os demais atributos, no mesmo sujeito. Portanto não cabe à ciência distinguir entre si as pessoas divinas; isso compete às relações opostas. Mas, assim como a ciência se realiza formalmente em Deus porque a sua essência aí subsiste, assim a relação é um fator de distinção real porque a sua essência também se conserva em Deus." (*I Sent.* d. 2 q. 1 a. 5 ad 4.) Há analogia, não sòmente entre o criado e o divino, mas ainda — segundo nossa maneira de conceber — entre Atributos divinos e Relações divinas.[105]

Uma vez mais, somos levados a esta constatação fundamental: *o método de analogia é, ele próprio, de natureza analógica.* Não basta aplicar, mecânicamente, as leis dos "nomes divinos", mas é preciso interpretá-las proporcionalmente a cada caso particular. Talvez, por ter olvidado este axioma, Suárez viu-se obrigado a fazer algumas concessões aos simbolistas, negando o caráter absoluto e universal do princípio de identidade comparada. Na palavra de Dom Janssens, "para escapar-lhe ao vigor, não duvidou de pôr-lhe em dúvida a verdade." (*De Deo Trino,* p. 329.) O texto do mestre de Coimbra é muito conhecido[106], e muito conhecidos também os juízos proferidos por dois ilustres co-

105) Relationes "realiter quidem sunt ipsa divina essentia, sed secundum rationem, non; et quia salvantur in divinis secundum rationem generis, ideo retinent specialem modum, qui debetur ipsi generi et non speciei; alia vero, ut bonitas et sapientia, quamvis secundum rationem ab essentia different, quia tamen ratio generis quam consequitur modus prædicandi in divinis non salvatur, ideo secundum modum prædicandi a substantia non differunt, sed substantialiter prædicantur." *I Sent.* d. 22 exp. text. Há portanto semelhança no seio de uma dissemelhança. A diversidade não é radical, por subsistir no seio da simplicidade essencial.

106) "Respondeo, principium illud: Quæcumque, etc., si in tota abstractione et analogia entis sumatur... esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum, inductione posse a nobis ostendi a creaturis, etc.". *De Trin.* l. IV c. 3, n. 7. — Molina, *In Iam.,* q. 28 a. 3, e sobretudo Vasquez, disp. 123 c. 1 descambam igualmente para discussões mui discutíveis.

http://www.obrascatolicas.com

irmãos do "Doctor Eximius". [107] Pelo que, evitando toda controvérsia, preferimos aproveitar uma observação do P. Billot, que aponta como causa do deslize de Suárez a pérfida univocidade. [108] De fato, todas as categorias, exceto uma, são absolutas; todas conotam um modo de ser encerrado *em* si ou *em* um sujeito, nenhuma abre-se para fora. Se esquecemos que a quarta categoria é tão-sòmente análoga às outras, isto é, se consideramos pràticamente a relação como um absoluto [109], é de todo impossível evitar a contradição. Se, pelo contrário, mantemos apenas uma analogia entre a relação e as demais categorias absolutas, então aquela resposta de S. Tomás torna-se inaceitável, segundo a qual o princípio de identidade comparada vale sim para realidades que são idênticas sob todos os pontos, mas não para aquelas que, embora idênticas realmente, diferem, entretanto, quanto ao conceito. (*Ia. P.* q. 28 a. 3 ad 2; *De Pot.* q. 8 a. 6 ad 6; *I Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 ad 2-5.) Em se tratando de realidades absolutas, S. Tomás teria trabalhado debalde [110]; mas, em matéria de relação, cumpre não confundir o aspecto pelo qual ela adere a um sujeito (conceptus "in"), com o aspecto pèlo qual ela se opõe a seu correlativo (conceptus "ad"). Este último nada implica de absoluto: nem substância, nem inerência, nem existência real, nem

107) Billot (*De Deo Uno et Trino*, p. 409): "... quid amplius de Deo superest ratiocinandum?" Mattiussi (*De Deo Uno et Tr.* pp. 88-89) entre outras coisas: "Quod vero, infinitum esse principium non fallat, tam magni momenti est, quam ut possimus de Deo ratiocinari, fidemque defendere adversus hostes; qui, si rationales animas habent, syllogismo, in eo principio identitatis innixo, nobiscum necessario utuntur." Cf. Del Prado, *De Veritate*, pp. 541 ss. — O P. Descoqs apresentou a defesa de Suárez (Arch. phil. II, c. 2 p. 153; IV c. 4 p. 96; e 180, n; V c. 1 pp. 141 ss.) com a habitual veemência; reconhece, aliás, que os textos do mestre são "infelizes", e que este "se equivocou em uma *aplicação* dos princípios de razão."

108) *Op. cit.* p. 379.

109) A grande tentação, nestes assuntos, é mudar o "ad aliquid" em "aliquid". Tal parece ser o caso desses teólogos que admitem que as relações acrescentam à essência uma perfeição relativa. Cf. *De Pot.* q. 2 a. 5.

110) Por isto também foi-lhe lícito alhures, — por se tratar de realidades absolutas — raciocinar desta forma: "Quæ uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem: divina autem potentia est ejus substantia, ejus etiam actio est ejus substantia, ergo in Deo non est aliud potentia et aliud actio." *II C. G.* c. 9. — Mas no caso presente trata-se de relações opostas (*Ia. P.* q. 28 a. 3 ad 2), o que parece ter esquecido o mestre Eckart (Denzinger, n. 524).

perfeição; ele é apenas distinção e oposição. Várias relações poderiam identificar-se sob o primeiro aspecto, embora distinguindo-se sob o segundo. Teríamos relações opostas entre si, mas participando da mesma subsistência, pois que, a falar formalmente, elas não se distinguem pelo aspecto no qual se identificam. (*De Pot.* q. 2 a. 5.) A resposta, embora válida, está, entretanto, bem longe de dissipar toda dificuldade. Em última análise, esta provém de não podermos conceber uma "relação subsistente"; a qual nos parece um relativo-absoluto, um par de noções incompatíveis. Categorias disparatadas demais, nossa razão nunca conseguirá sintetizá-las, e todavia almejamos não permanecer totalmente às escuras. E aqui ainda a analogia nos vem socorrer, dissipando o antropomorfismo, fazendo entrever a possibilidade de uma solução. S. Tomás adverte que, nestas matérias, cumpre não nos pautar por semelhanças criadas, pois nenhuma corresponde à divina Simplicidade. (*I Sent.* d. 33 q. 1 a. 1 ad 2.) Diga-se de passagem, não parece evitar o antropomorfismo quem tentar impor a Deus as condições de nosso pensamento, introduzindo, seja uma distinção formal "a parte rei" entre as relações e a essência divina, seja um modo real justaposto a esta mesma essência, o que vem desarticulá-la formalmente. [111] A dizer verdade, a única afirmação razoável é que nos encontramos aqui em face de um caso *extremo* da *supereminência analógica*: "Nenhuma substância que se encontra num gênero (eis a univocidade!) pode ser relativa, porquanto está coarctada àquele gênero, logo excluída de outro gênero. A substância divina, ao contrário, não está no gênero de substância mas *acima de todos os gêneros* (eis a analogia!), *compreendendo em si a perfeição de todos eles*. Nada impede, portanto, que a relação nela se encontre." (*De Pot.* q. 8 a. 2 ad 1; cf. Ia. P. q. 20 a. 2 ad 3.) Deparamos mais uma vez com a noção de "equivalência por excesso", cujo valor já procuramos firmar. A teodicéia nos leva a uma simplicidade suprema, que equivale a uma infinidade de perfeições esparsas nas criaturas. A contemplação do Deus Trino não nos desvia desse caminho, mas nos guia para mais longe: ela adita ao conceito de

111) Caet. *In Iam.* q. 39 a. 1.

http://www.obrascatolicas.com

Ser superessencial o de Relação Subsistente; mostra-nos que a divina supereminência é de tal modo dominadora que vem ultrapassar, de certo modo, a oposição do absoluto ao relativo, e equivale, verdadeiramente, a uma e a outra divisão do ser finito. (*De Pot.* q. 8 a. 2 ad 2.) Como os Atributos se identificam com o *Summum Esse,* também as Relações. O caso é, entretanto, *extremo,* porque os atributos são todos absolutos, ao passo que aparece aqui um elemento relativo, mais difícil de reduzir-se à unidade.

Já vimos, todavia, que uma relação subsistente não repugna tão evidentemente quanto uma quantidade substancial. Os oito outros acidentes, pelo fato de se ordenarem essencialmente à substância, a ela se opõem por necessidade, enquanto o mesmo não sucede à relação. Inerente por um aspecto, e referente, pelo outro, perguntamos se porventura seria absurdo concebê-la como absoluta pelo seu lado não-referente? (*Ia. P.* q. 28 a. 1 ad 1; *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 3 e ad 4.) Em Deus, não pomos a relação senão em sua função de ligação; ela não existe senão relativamente àquilo a que se refere, portanto identifica-se com a substância.

De outro lado, se considérarmos o Absoluto, veremos que ele exclui obstinadamente tudo que seja *dependência,* e é o que mui frequentemente entendemos como relativo. Ora, admitindo as relações subsistentes, não sòmente não fazemos depender o absoluto daquilo que não é ele, mas até mesmo no interior da divindade não afirmamos realidades subordinadas umas às outras, nem partes incompletas que se buscam mùtuamente — portanto nenhuma relação "transcendental" — o Filho não depende do Pai; há simplesmente ordem mútua. [112]

Verifica-se que a dificuldade se atenuou, e suspeitamos que deva haver um ponto onde os dois predicamentos realizados analògicamente em Deus se encontrem e se unam, um ponto, de onde surgem da essência indivisa as Quatro Relações constitutivas da vida divina; suspeitamos, finalmente, que Deus deve ser tão necessàriamente Trino quanto

[112]) *De Pot.* q. 2 a. 4 ad 10: "Substantia prima dicitur absoluta quasi ab alio non dependens; relativum autem in divinis non excludit absolutum quod est ab alio non dependens, sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur." Cf. *De Pot.* q. 8 a. 1 ad 10.

é Uno. Por que? Não saberíamos dizê-lo. Mas não é muito, já que a analogia, havendo-nos manifestado a Supereminência inefável e fecunda, nos haja também indicado o porque da noite em que caminha nossa razão?

III. QUID TRES?

Personalidade psicológica-metafisica-divina. — Transpondo proporcionalmente, no misterioso seio da Trindade, o constitutivo essencial da vida do espírito, concluía a analogia que há em Deus emanação intelectual e volitiva, desabrochando em dois frutos, o Verbo e o Amor, simultâneamente subsistentes e relativos. São consubstanciais, na perfeição, mas, enquanto distintos, são puramente relativos, pois a substância une e a relação divide. Surge a interrogação — natural e embaraçosa —: que são estas três realidades, semelhantes e diversas? sob qual noção mais geral — conforme nosso modo de ver — poderíamos classificar a tríade misteriosa? *Quid Tres?* [113]

Neste ponto, deixa-nos a sós [114] a Escritura; mas nossa língua obstina-se em balbuciar o inefável e, rebuscando entre nossas pobres palavras humanas o que poderia exprimir o inexprimível — "ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus" [115] — respondeu à pergunta: "Três que?" — Três "Pessoas"! Não que seja arbitrária a escolha, como o quer Agostinho [116], ditada pela preocupação de responder alguma coisa, e de tapar a boca aos hereges, mas sim porque se julgou vislumbrar qualquer longínqua semelhança, capaz de servir de ponto de partida ao processo analógico: o Pai, o Filho e o Espírito Santo aparentavam alguns característicos, correspondentes, salvas as proporções, a nossa noção de personalidade. (Cf. Ia. P. q. 29 a. 3 ad 1.) O método de analogia impõe-nos, desta forma, duas tarefas: primeiro, a pesquisa do verdadeiro conceito de personalidade; depois, o estabelecimento da proporção:

$$\frac{\text{pessoa criada}}{\text{ser com “fieri”}} = \frac{\text{Pessoa divina}}{\text{ser sem “fieri”}}.$$

[113]) A u g u s t. *De Trin.* l. V c. 9; l. VII c. 4; l. VIII c. 1.
[114]) A u g u s t. *op. cit.* l. VII, c. 4; cf. S. Th. *Ia. P.* q. 29 a. 3 obj. 1. [115]) A u g u s t. *l. c.* [116]) *Ib.*

http://www.obrascatolicas.com

O primeiro trabalho é, de certo modo, mais árduo. "Bem sei, escreve Tyrrell [117], que a respeito do conceito de personalidade humana natural, tomistas, escotistas, suarezianos travam acérrimo combate, e que é impossível atribuir a este conceito qualquer conteúdo fixo, sobre o qual concordem." De veras; e não apenas os teólogos, senão os filósofos também, e ainda os psicólogos... Convém, portanto, para não nos transviarmos neste dédalo, proceder por aproximações sucessivas.

Personalidade metafísica, física, psicológica, moral, jurídica, eclesiástica, política... acepções variadas de um mesmo termo, supondo uma fonte comum a tão diversas aplicações; a idéia de "superioridade" parece-nos constituir este substratum. [118] Proeminência, quer no ser, quer na vida consciente, no caráter, ou diante da sociedade. Um tímido, por exemplo, não figurará entre "as personalidades mundanas", porque, sob este ponto de vista, ele não se destaca, por incapaz de representar um papel saliente em um salão ou na vida pública do país. De um indivíduo indeciso, cuja vontade fraca se deixa levar ao sabor dos caprichos, dizemos que falta-lhe personalidade moral, porque não tem caráter que o faça sobressair e dominar. Ao psicastênico cabe uma personalidade psicológica diminuída, pois que sua síntese mental está prestes a dissociar-se. E assim dos mais.

Ser um todo completo, uma individualidade fortemente acentuada, independente em seu ser e agir — o que implica consciência clara e liberdade — eis o que exige esta "superioridade" que descobrimos de relance em toda personalidade. Um exame mais atento averigua que a personalidade mundana, política ou jurídica, é uma denominação extrínseca, criação artificial que se vem sobrepor ao nosso eu real. A personalidade moral, ao contrário, é profunda, porém tardia e privilegiada: conquista reservada a uma elite, apanágio das raras vontades fortes. Sòmente fatores ontológicos e psicológicos constituem, na verdade, a personalidade fundamental, primitiva e universal. Nessas condições, se não quisermos que nossa analogia seja mera abstração perdida

117) *Théologisme*, p. 517.
118) "Persona est nomen dignitatis." *Ia. Sent.* d. 10 q. 1 a. 5; d. 26 q. 1 a. 1; *IIIa. P.* q. a a. 2 ad 2; *De Un. Verbi Incarn.* a. 2 etc.

entre nuvens, importa, antes de qualquer transposição teológica, determinar o sentido pleno que reveste a palavra "pessoa", em psicologia e em metafísica. Ora, mal se cogita em encetar tal estudo, estruge ensurdecedor ruído de disputas. Antes do mais, a multiplicidade atordoante das definições contraditórias. Para Boécio, a pessoa é uma substância individual de natureza racional; para Leibniz é uma mônade que adquire maior clareza em suas percepções; para Bergson, é o impulso de nossa vida passada e presente, que forceja constantemente, por ultrapassar-se na duração pura — outros mestres, outras noções. Que dizer dos discípulos? Cortando, ajuntando, modificando a bel-prazer, apregoando todos a um tempo, e o mais alto possível, a excelência de sua criação qual vendedores em uma feira filosófica. E, se conseguimos efetuar uma escolha, ao passarmos à assembléia dos psicólogos para apresentar essa definição, crescerá nossa perplexidade, pois a doutrina filosófica será alvo de sarcásticos motejos. Um destes sábios, Th. Ribot, escreve: "... a psicologia metafísica contenta-se com supor um eu, perfeitamente uno, simples e idêntico. Infelizmente, não passa de enganosa claridade, de simulacro de solução." [119] A prova é que os psicólogos descrevem a gênese do eu, apresentam bem delineadas as doenças da personalidade: diminuições, alterações, disrupções, dissoluções, despersonalizações, tudo experimentalmente verificado. A "personalidade" como substância, sustentando estados de consciência distintos dela, é uma quimera a colocar entre os "idola" de Bacon. Os metafísicos — o Card. Mercier, por exemplo — replicam que a personalidade não pode consistir na consciência psicológica, pois o ato consciente supõe uma faculdade, e esta, por sua vez, uma substância; os atos provêm, com efeito, de um princípio de ação, e a pessoa é, precisamente, o sujeito que age. Que opinião desposará o teólogo, entre tamanha confusão? Bem sabe ele que se insistir a procurar

119) *Les maladies de la personnalité*, p. 1. — Ribot por vezes sentia certos escrúpulos. Assim, aqui mesmo, p. 169, nota, reconhecia que sua teoria só podia atingir condições *imediatas* da personalidade consciente, sem dirimir as questões metafísicas sobre as condições derradeiras. Mas então perguntamos por que esses epítetos injuriosos; por que não distinguir objetivamente duas ordens, em vez de apregoar a preocupação perpétua de substituir uma ordem pela outra?

http://www.obrascatolicas.com

a luz entre estas caóticas trevas, encontrará à sua espreita o modernismo de Le Roy, com o grito de antropomorfismo, e o modernismo de Tyrrell com a acusação de teologismo. Ademais, não ignora que certos teólogos, como Günther, por se terem embarcado em a nau dos psicólogos, sofreram miserável naufrágio.[120]

Deveremos, com alguns (Janssens, Billot, Garrigou-Lagrange, etc.) nos contentar com esmagar os modernos sob os anátemas? *Salva reverentia,* esses autores ilustres, que admiramos sinceramente, parecem vitimados aqui pela deformação professional, ou, por melhor dizer, esquecem momentâneamente da analogia. Querendo tudo reduzir à teologia, desconhecem a possibilidade de uma *diversidade* de pesquisas e de métodos aplicando-se à mesma matéria. Por exemplo, quando o P. Billot escreve: "Vês quanto veneno encerra aquela filosofia que propugna um conceito da personalidade, não já ontológico ou metafísico, senão psicológico" (De Ver. Inc.[5], p. 97), assinala com imensa razão o perigo mortal que corre a teologia, ao se transformar em psicologia. Quer isto dizer entretanto que *a única* definição possível da personalidade seja uma definição metafísica, e que não possa haver uma outra, puramente empírica, que o teólogo deverá, certamente, ultrapassar, mas que é perfeitamente legítima em psicologia?[121]

Pretendê-lo, seria dar prova do mais grosseiro "univocismo", tão grosseiro quanto o dos modernistas que intentavam impor à teologia processos empíricos. Não. Em verdade, temos coisa infinitamente melhor a fazer. Como ainda há pouco, para a emanação intelectual, consultemos antes de tudo a experiência. O caso é, ainda aqui, privilegiado, pois não nos defrontamos com a matéria inerte, sempre penetrável apenas na superfície, mas podemos nos valer da introspecção, do conhecimento íntimo; ele nos revelará o eu empírico, a personalidade psicológica. Intervindo então, a análise metafísica elaborará, a partir dos dados da experiência, o conceito de personalidade ontológica, que poderemos, enfim, transpor analògicamente em Deus.

Ora, com esta simples exposição do método a seguir, vemos desvanecer-se o conflito, que ainda há pouco opunha filósofos e psicólogos. E' ridícula a controvérsia, porque desprovida de objeto, visto não ser a mesma realidade que está em jogo. Deixaram-se os contendentes iludir por uma semelhança de nome; mas, de fato, em um e outro caso, não sòmente diferem os processos, mas ainda o próprio *fim* da pesquisa. A psicologia ambiciona ùnicamente construir uma destas teorias graças às quais "se podem salvaguardar as aparências sensíveis" (Ia. P. q. 32 a. 1 ad 2); o filósofo coloca-se, por sua vez, no terreno do ser, das raízes últimas das coisas. São duas ordens de estudos, duas doutrinas, das quais não se deve dizer que uma é boa e a outra má, mas que podem e devem coexistir, contanto que uma não se permita incursões na seara alheia; assim, por exemplo, a física, não suprime, de modo algum, a cosmologia. Do mesmo modo, nesta questão da personalidade, psicólogos e metafísicos têm ambos razão, porque não correm, uns e outros, em busca da mesma realidade. Procurando o estudo psicológico explicar as "aparências sensíveis", ele atingirá uma personalidade sujeita à experiência, e a todas as vicissitudes das realidades empíricas: nascerá, desenvolver-se-á, alterar-se-á e se desagregará. A personalidade metafísica, ao contrário, sendo uma entidade metempírica, transcendente, embora realíssima, só pode ser atingida pela razão e escapa às variações contingentes. E' legìtimamente que pesquisamos a psicologia do nosso eu, mas tal estudo de modo algum impede ao filósofo de ir mais longe, e investigar o real profundo além dos fenômenos. As duas pesquisas não se destroem, mas superpõem-se. Complementares que são, por que opô-las? Importa, ao contrário, fundi-las em uma síntese sempre mais adaptada às exigências do real como às do pensamento. E' curioso ver os psicólogos censurarem a teologia, como se eles entendessem alguma coisa dela; mas não é menos curioso ver os teólogos refutarem os psicólogos que ousam falar em "ruptura" do eu — quando uma substância espiritual é indivisível — como se se tratasse de substância, e não de estados empíricos! Na verdade, a personalidade psicológica

---

120) Denzinger, n. 1665; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun,* etc. pp. 122 ss.

121) Não haveria perigo algum de confusão, se em vez de dizer "personalidade" sem mais, dissemos "personalidade psíquica" ou "personalidade metafísica".

http://www.obrascatolicas.com

depende da atividade do "sensus communis" dos antigos; não é de ordem ontológica. Evidentemente, os adversários não falam a mesma linguagem.

Como proceder então, para evitar estas lamentáveis confusões? — Assim como S. Tomás, para não perseguir ficções, parte tantas vezes de um fato de experiência — "certum est et sensu constat" — para se exalçar em seguida até às mais etéreas especulações, assim também, nestas matérias, tomemos como ponto de apoio algumas verificações empíricas, para nos erguer, pela abstração, até à esfera da metafísica.[122]

Que é, pois, a personalidade psicológica? Sem refazer aqui análises já mil vezes tentadas — e com que fineza! — sobretudo depois de Maine de Biran, limitemo-nos a algumas verificações fundamentais. A gênese de nosso eu psíquico pode, em conjunto, reduzir-se a três estádios: indiferenciação primitiva, interiorização progressiva do eu orgânico ou físico, enfim, formação do eu psicológico.

"Os psicólogos que estudaram a infância, bem sabem que nossa representação começa por ser impessoal. Pouco a pouco, à força de induções, é que ela adota nosso corpo para centro, e torna-se *nossa* representação."[123] Perdido na torrente das sensações e das imagens, o pequenino ser, que consegue apenas se distinguir das coisas, que quer comer o próprio pé, e agarrar a lua, a pouco e pouco recurva-se sobre si mesmo. No seio desta indiferenciação sensível, eis que se desenham os "centros de percepção", em torno dos quais vêm organizar-se as experiências, cada vez mais numerosas; aos poucos a criança emerge do caos. Progressivamente, nesta bruma caleidoscópica, os sentidos recortam o eu; mas este eu é antes de tudo o corpo, que o tacto e a vista

122) Afinal, o próprio S. Tomás nos convida a isto: a personalidade é a forma mais alta da individualidade; ora, não insiste o Santo Doutor sobre a "materia signata quantitate", sobre as "Hæc carnes, hæc ossa" (*De Pot.* q. 9 a. 1 ad 6; *Ia. P.* q. 29 a. 2 ad 3) como base da individualidade?

123) Bergson, *Matière et mémoire*, c. 1, p. 36. Este primeiro capítulo é abundante em concepções de uma subtileza aguda sobre nossas origens psicológicas; é muito de lamentar que a metafísica subjacente não mereça adesão incondicional, muito ao contrário! — As observações dos psicólogos sobre a "psyché" infantil foram bem resumidas por J. de La Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916 (1re. partie).

isolam do resto do mundo, onde ele parece ocupar um lugar privilegiado — pois que a menor mudança deste centro desorganiza todo o resto; basta fechar os olhos, para ser-nos abolido o universo — ao passo que o próprio corpo representa algo de uno e de permanente: unidade orgânica, sentido vital. E depois, as sensações, agradáveis ou penosas, que nascem ao contacto das coisas: isto faz mal sempre, aquilo, às vezes, enquanto tais outras experiências são sempre agradáveis. Forma-se a noção do não-eu; a criança aparece a si própria como um indivíduo, quero dizer, como uma realidade indivisa em si e distinta de tudo o mais: é um centro de atribuição, um ser independente.

Mas eis que começa a perceber, não apenas relações entre o corpo e o que dele se distingue; é no próprio corpo, interiormente, que certos fenômenos se processam. Não só a consciência orgânica aparece como um elemento distinto, mas ainda todos os fatos de conhecimento que se passam *em nós* a respeito dos objetos exteriores, revelam um mundo existindo no íntimo do sujeito. Pouco a pouco esboça-se a personalidade psíquica. As sensações percebidas repetidamente, revestem todas um caráter comum, o sinal em virtude de que as conheço como *minhas*. Em minha visão, em minha dor, em meu querer, em meu pensamento, sempre ao lado do elemento específico, aparece o aspecto genérico, pelo qual os fenômenos se ligam uns aos outros, referem-se ao mesmo centro — *eu* — e fazem-me sentir a continuidade de *minha* vida psíquica, e também a sua independência: ela é minha, sou senhor de mim mesmo. Ora, as notas diferenciais eliminam-se, as semelhantes reúnem-se em um feixe e se confundem; e destarte as experiências, cristalizadas em seu aspecto subjetivo, onipresente, formam o núcleo de nossa personalidade empírica. Com o tempo vai ele organizando em torno de si num conjunto original as tendências, as experiências, os hábitos, etc., do indivíduo. Se, em consequência de alguma perturbação orgânica, não se processa mais esta síntese de elementos subjetivos, os fatos psíquicos não serão referidos ao eu, e o sujeito terá a impressão de que este corpo não é mais *dele*, que não é mais *ele* quem age ou quem sente; a consciência de sua identidade anuvia-se: é a "doença" da personalidade. — Percepção da unidade

http://www.obrascatolicas.com

orgânica e psíquica do indivíduo, sentimento de independência e de originalidade, tal nos aparece o conteúdo essencial da personalidade empírica. A passagem do eu fenomenal à personalidade metafísica efetuar-se-á graças a uma elaboração filosófica dos dados adquiridos até o presente.[124] O que vem isto a significar? — Analisando em função do ser o que acabamos de verificar na ordem fenomenal, teremos a unidade, a permanência, a independência no ser e no agir. Mas por que ir até a estas abstrações? O que nos revelam a biologia e a psicologia não é bastante? — Sim, empìricamente; não, metafìsicamente. Nossa inteligência tem outras exigências, que não as faculdades sensíveis. Não sòmente ela quer *saber* que o dinamismo bio-psíquico *é*, mas ainda quer *compreender o que* ele é em última análise. Com efeito, que são os fenômenos vitais, a corrente de consciência, o sentimento do "eu", que se encontram na base da personalidade psíquica? Do ponto de vista do ser, são realidades que não se sustentam, que só existem em um outro, e por um outro; são os acidentes do eu. A personalidade metafísica será, pois, antes de tudo, *substância*. Importa não ver nesta idéia uma conceptualização da sensação de permanência; não é aqui o momento de entrar em uma discussão aprofundada[125], mas a simples permanência não dá a idéia de substância, é apenas uma imagem muito espacial dela; há acidentes, relativamente permanentes, que todavia não nos aparecem como substanciais. A substância é realidade que não se deve procurar representar pela imaginação, mas sim pensar[126]; é um modo de ser, e atingimos a idéia daquilo que é em si, verificando a insuficiência existencial dos acidentes. Certas realidades se nos afiguram contraditó-

124) E' bem conhecida a crítica instituída por Bergson (*Introd. à la métaphys.*, pp. 12 ss.) das teorias empiristas e racionalistas da personalidade. Uns e outros seriam vítimas da mesma ilusão que consiste em "recompor a pessoa com estados psicológicos." Ora, tal não é nosso propósito. Não lidamos com "estados psicológicos" mas os *ultrapassamos* completamente; não tentamos esta reconstituição "ilusória", mas transportamo-nos a um outro plano da realidade. Bergson, porém, não parece ter idéia de semelhante metafísica, e por isto, convida-nos a nos abismar no individual.

125) Cf. v. gr. Balthasar, *L'être et les principes métaphysiques*, pp. 33 ss.

126) "Substantia inquantum hujusmodi non est visibilis oculo corporeo neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est quod quid est." *III P.* q. 76 a. 7.

rias; existem por certo e, entretanto, parecem não dever existir. Se, no mundo platônico, poderíamos conceber o homem em si, pelo contrário, a cor em si seria um absurdo: qual a cor que não é cor de tal objeto?[127] Que é o movimento puro, sem relação a um móvel, a um termo? O fato é de tal modo ininteligível, que Bergson nos pede, em favor de sua "duração pura", o sacrifício da razão: tentativa que evidencia bastante que quantos desejarem salvaguardar o conhecimento racional, deverão aceitar nosso paradoxo: — há realidades que não deveriam existir, e todavia existem — e resolvê-lo da seguinte forma: estas realidades existem *em* um outro, e *por* um outro: a substância, suporte dos seres instáveis.

Apliquemos esta doutrina à personalidade psicológica: nossos estados de consciência são ações, mas a ação é o enriquecimento de alguma coisa; jorra de uma fonte de atividade: o eu. Ainda há pouco, em psicologia, tínhamos o "eu — centro de atribuição", agora, em ontologia, temos o "eu-substância". Esta substância é concreta, particular — é este homem que age, e não "o" homem —; outrossim é substância individual, incomunicável — sou eu quem escreve, e não Pedro ou Paulo — é completa (*III Sent.* d. 6 q. 1 a. ad 3 e passim), independente em seu ser e agir — quando quero escrever, escrevo, quando não quero, interrompo — ela é, pois, intelectual, livre, isto é, senhora de sua ação. (*De Pot.* q. 9 a. 1 ad 3.)

A personalidade metafísica aparece-nos como *uma maneira de existir* (*De Pot.* q. 9 a. 3); sua noção sintetiza uma série de perfeições: natureza substancial, individuada, incomunicável, completa, intelectual, subsistindo e agindo por si, em plena independência e liberdade, ou, como diz S. Tomás, em um escorço aristotélico: "uma substância intelectual individuada." (*I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3.) Encontramo-la em Deus? Antropomorfismo, agnosticismo, nossos velhos adversários aí estão, espreitando-nos sob um vendaval de tempestade: o ciclone das controvérsias que parecia afastar-se, volta a nos assolar.

127) S. Tomás admite a possibilidade de uma "brancura separada", não no sentido corrente de cor sensível individuada, mas como simples forma espiritual. (*Quod.* 7 a. 10.)

http://www.obrascatolicas.com

Antropomorfismo e simbolismo. — E' deveras curioso que nossa época de individualismo desenfreado de culto do eu, recuse a Deus a personalidade, sob pretexto que não passa de "metáfora caldéia", de "ídolo antropomórfico".[128] E por motivo tão insubsistente dissolve-se no universo a Suprema Perfeição, como una massa mole e amorfa, da qual não sabemos se é o Tudo ou o Nada... a menos que a segunda intenção destes filósofos tenha sido descobrir em si algumas partículas da divindade assim dispersa. Nesse caso nosso espanto cessaria completamente... Deixemos panteístas e racionalistas para examinarmos dois simbolismos mais instrutivos, do ponto de vista da analogia: os sistemas de Le Roy e de Tyrrell. — Sempre eles? — Sempre; não há remédio, pois que na república teológica assumiram o papel ingrato de censores perpétuos.

"Deus é pessoal, eis um dogma, escreve Le Roy...[129] Se admitirmos que o uso desta palavra nos convida a conceber à personalidade divina à imagem do que nos mostra a experiência psicológica... eis-nos em pleno antropomorfismo... Limitar-se-ão a dizer que a personalidade divina é essencialmente incomparável e transcendente? Muito bem! mas então denominam-na muito mal, e de modo inteiramente apto a nos induzir em ilusão... O dilema é irredutível para quem procura uma interpretação intelectualista do dogma: "Deus é pessoal". Ou se definirá a palavra "pessoa", e cair-se-á no antropomorfismo, ou não se definirá, e cair-se-á não menos fatalmente no agnosticismo." Para evitar um e outro inconveniente, importa despenhar-se no abismo do simbolismo, e traduzir a expressão "Deus-pessoal" da seguinte forma: "Há em Deus motivos de fundar, no que se refere a nós, o mesmo grupo de atitudes e de iniciativas, que em nossas relações com o homem se traduz pelo conceito de personalidade."[130]

[128]) Hébert, *La dernière idole* (Rev. de Mét. et morale, juillet, 1902). Segundo F. C. S. Schiller (*Riddles of the Sphynx,* 1894), se Deus é infinito, não pode ser pessoal, porque, para ser pessoa, deveria excluir os outros seres, portanto não seria mais infinito. Raciocinando do mesmo modo, Renouvier (*Le personalisme,* Paris, 1903, pp. 19 ss.) descobre um deus pessoal, porque finito! Em nosso próximo capítulo, retornaremos a esta questão da coexistência do finito e do infinito.

[129]) *Op. cit.,* p. 171. Cf. *Le problème de Dieu,* pp. 276 ss.

[130]) *Op. cit.,* p. 147; Denzinger, n. 2108.

Cumpre-nos agradecer a E. Le Roy o ter tão bem formulado o problema; levou mesmo a condescendência até sugerir um outro meio, diverso do simbolismo, de escapar ao dilema com que nos ameaça. "Outrora, diz ele, dava-se (da personalidade) uma definição ontológica e abstrata: esta foi abandonada... hoje, prefere-se uma definição concreta e psicológica."[131] Mas não seria precisamente esta substituição de uma definição pela outra a fonte das dificuldades? E o dilema patético não seria um destes mitos criados pela imaginação ardente dos filósofos modernos, uma dessas pseudo-contradições imputadas aos "intelectualistas"? Estamos todos de acordo que a transposição em Deus de uma noção empírica só poderá resultar no antropomorfismo ou no agnosticismo — os casos Le Roy e Tyrrell, como antes o caso Günther, demonstram-no amplamente.[132] — Provamos já que em qualquer analogia entre o Criador e a criatura, a noção de ser deve encontrar-se em uma outra proporção. Ora, jamais um dado empírico estará *em conjunção imediata com o ser como tal,* pois por definição é ele limitado ao contingente, ao particular; a Le Roy assiste inteira razão quando diz que "não é legítimo levar ao infinito os elementos que compõem para nós o conceito de consciência, e atribuir a forma de absoluto a uma coisa que apenas conhecemos por uma experiência forçosamente relativa."[133] Se, apesar de tudo, tentarmos a depuração, obteremos simplesmente esquemas genéricos, extremamente pobres, que, realizados ao infinito, nada poderão proporcionar "além de metáforas mui vagas, e, afinal, até talvez contraditórias" (*op. cit.* p. 17.) A personalidade psicológica poderá ser apenas um ponto de partida. De fato, o que afirmamos existir analògicamente em Deus, não é uma realidade experimen-

[131]) No mesmo sentido, o pastor H. Bois: "Nossas concepções filosóficas e psicológicas modernas não nos permitem quase admitir o dogma ortodoxo da Trindade... Com efeito, não é fácil hoje estabelecer uma distinção entre os dois conceitos de substância e de pessoa. Os progressos do idealismo não permitem mais conservar este gênero de especulação... Trindade reduz-se a dizer que 3 = 1..." (*La christologie et le subconscient,* em Rev. de théol. de Montauban, juil. 1911, pp. 298 ss.)

[132]) Günther foi copiosamente refutado por Kleutgen; cf. também Janssens (*De Deo Trino,* pp. 388 ss.).

[133]) Le Roy, *op. cit.* p. 82.

http://www.obrascatolicas.com

tal, é um modo de existência, não é uma "pessoa-consciência", é uma "pessoa-ser". A passagem de um a outro só é praticável por meio da abstração intelectual, que transcende a experiência, sob todos os aspectos.

A abstração imaginativa, a única que Le Roy conhece, generaliza a experiência, empobrece-a e esvazia-a de todo elemento individual, para conservar apenas um resíduo, de nenhum valor teológico, não chegando a ultrapassar o humano, o contingente: "Como efetuar a partilha, pergunta-se Le Roy, — e com razão — entre o que seria essencial à *consciência enquanto humana* e o que a constituiria *simpliciter* e *absolute?*" [134]

A abstração intelectual, ao contrário da imaginativa, coloca-nos de pronto na ordem ontológica: não considera os fatos sob seu aspecto experiência, mas sob seu aspecto essência-existência, não a "consciência, como humana", mas a consciência como participante da existência. [135] Que são os fatos psíquicos, em relação à existência? — Acidentes? Então, há uma substância. Mas que substância exigem eles? E assim por diante. Todos os predicados da personalidade se determinarão em função da existência; a definição terá um caráter transcendente, isto é, susceptível de realizações essencialmente diversas, acompanhando o ser em suas metamorfoses. Ao atribuí-la a Deus, não se trata, pois, de modo algum, de conferir uma "forma de absoluto" a um dado empírico e contingente, mas apenas de proporcionar ao ser por essência um conceito susceptível de realizar-se pela própria natureza, em planos metempíricos infinitamente variados.

A controvérsia não é, em última análise, teológica, senão filosófica: para o empirismo modernista a abstração specìficamente intelectual não existe, e o conceito de ser é uma pseudo-idéia, uma ilusão de linguagem, ao passo que para nós o vício radical da filosofia "nova" está em sua impotência de se desprender do sensível e do imaginativo: o que equivale, em linguagem teológica, a um pecado de univodade.

134) *Op. cit.* p. 81. As mesmas observações aplicam-se a Bergson (*op. sup. cit.*).

135) Sem dúvida, a análise filosófica parte da experiência, mas para ultrapassá-la de todas as maneiras.

Encontraremos de novo, dentro em pouco, esta doutrina, com Tyrrell; mas já é tempo, depois de termos examinado um exemplo concreto, de ouvirmos S. Tomás propor-nos a teoria geral dos naufrágios que aguardam, nesta matéria, àqueles que não se guiam pela única bússola, cuja agulha não está desnorteada: a analogia.

O problema é simples e capital — *Quid Tres?* — Três Pessoas. Para não ser vão palavreado, cumpre, uma vez que conservamos na teologia da Trindade apenas dois modos de predicação — a substância e a relação — cumpre ligar a estes modos a noção de pessoa, e em seguida investigar se o termo reveste um sentido unívoco, equívoco ou analógico.

O artigo do comentário sobre Pedro Lombardo, onde se trata da questão [136], é amplo e majestoso. Numerosos doutores, em filas ordenadas comparecem, encabeçados por chefes ilustres — Agostinho, Lombardo — para ouvir as sentenças.

À frente, os partidários da equivocidade em tríplice fileira (e Agostinho, *De Trin.* l. VIII c. 4 parece alvejado aqui) fazem da palavra "pessoa" um verdadeiro Proteu; primitivamente significava a essência; depois, para responder aos ataques dos heréticos (*De Pot.* q. 9 a. 4 informa que foi o Concílio de Nicéia), fizeram-no significar essência, no singular, e relação, no plural; enfim, sobrepujando o relativo ao absoluto, passou a designar (depois de Boécio) sòmente a relação. Pura arbitrariedade. Outros, como o Mestre das Sentenças (*I Sent.* d. 23 e 25) não se preocupavam com a história, mas confessavam ingênuamente que a palavra é bastante maleável para poder ser adaptada a qualquer sentido. Outros, por fim, concediam que o principal significado é substância, todavia o acréscimo de um partitivo ou de um termo numérico pode fazer variar a significação. Tudo isto assemelha-se, por demais, a escapatórias imaginadas a capricho, para agradar ao prudentíssimo Frei Tomás: "hoc non videtur rationabile."

Menos satisfatória ainda é a doutrina da univocidade; seus sequazes adiantam-se em fileiras mais numerosos ainda,

136) *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3, resumido por *De Pot.* q. 9 a. 4; *Ia. P.* q. 29 a. 4 conservou apenas um esquema. Sempre a preocupação bem aristotélica de condensar, posta em maior evidência, pela publicação do manuscrito da Suma C. G.

http://www.obrascatolicas.com

o que é natural, sendo o pensamento imaginativo a tentação perpétua de nosso espírito. As opiniões, aqui, dividem-se e subdividem-se, esgotando todas as possibilidades de combinação. Podemos, contudo, distinguir três classes: os que ensinam que "pessoa" significa uma substância; os que a ligam à substância e à relação, mas em grau desigual — repartem-se naturalmente, conforme dão a primazia à substância ou à relação; — enfim, um último grupo, inevitável: os conciliadores, que servem "ex æquo" à substância e à religião; mas estes se dividem ainda: os fanáticos do igualitarismo que deixam as noções, lado a lado, sem nenhuma relação entre si, e os moderados, que todavia referem a relação à substância, como a um elemento de discriminação.

E' claro que a primeira opinião não explica como podemos empregar a palavra "pessoa" no plural, falando de Deus; a segunda não nos livra do embaraço, porque, se cabe à substância a primazia, incidimos na mesma dificuldade da teoria precedente; se cabe à relação, então a substância parece estar excluída: "neutri dubitationem solvunt"; a terceira destrói o significado do termo, o que é absurdo: "hoc non est intelligibile" — ou nos deixa nas trevas "difficile est videre."

Todos estes doutores, entretanto, não erraram por completo — "omnes opiniones secundum aliquid verum dixerunt" — e S. Tomás é demasiado benévolo para deixar de dar, ao final do artigo, um testemunho de apreço a cada teólogo, senão pelos seus êxitos, ao menos pelos seus esforços. Mas a desorientação de tantos pensadores, ora incidindo em um excesso, ora em outro, é mui característica. Tacteiam e não sabem como sair do labirinto, desprovidos como se acham de um método geral e seguro: nada conheço que confirme de maneira mais cabal a excelência do método adotado por S. Tomás.

A Analogia. — Tomando como ponto de partida a noção vulgar da personalidade, pouco a pouco a enriquecemos, colocando-a em contacto com realidades sucessivas, para alcançarmos, por fim, uma idéia metafísica, que, em sua supereminência, encerra todo o resto, sublimado numa equivalência por excesso. Em que pese a Günther e aos modernistas, esta personalidade — e não a psicológica, deixada a meio caminho — é que teremos ensejo de encontrar proporcionalmente, no ser divino.

À primeira vista, a questão não apresenta dificuldade maior, pois a analogia:

$$\frac{\text{pessoa criada}}{\text{ser potencial}} = \frac{\text{pessoa incriada}}{\text{ser sem potência}}$$

fundamenta-se muito bem.

O Deus do cristão é um super-ser, essencialmente distinto de todo criado, existindo por si e para si, inteligência suprema e liberdade absoluta. Que mais falta então para declará-lo pessoa "nobiliori modo"? [137] Tudo decorreria bem, se o número "três" não viesse perturbar tão bela segurança. A multiplicar-se no absoluto a noção de pessoa, parecemos afirmar o triteísmo, ou, pelo menos, cair no equívoco, pois que, em teodicéia, damos ao termo personalidade sentido que aparentemente retratamos em teologia. Tranquilizemo-nos todavia. Na verdade, não há dois significados divergentes, mas simplesmente análogos, um precisando o outro. Quando o filósofo afirma um Deus pessoal, entende de um lado sustentar contra o agnosticismo aqueles atributos divinos — vida, inteligência, vontade — que são essenciais à individualidade, em sua mais elevada forma; de outro lado, contra o panteísmo, pretende manter uma divindade que subsista de maneira radicalmente *distinta* do criado. [138] O teólogo, por sua vez, ao ensinar que o Pai é uma Pessoa, não pretende absolutamente negar verdade alguma asseverada pelo filósofo. Faz intervir de novo a distinção, — desta feita entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Em um e outro caso afirma-se uma distinção, porém sob aspectos diversos. Por outras palavras, cumpre distinguir em a natureza divina uma dupla incomunicabilidade: uma *ad extra,* de que se ocupam os filósofos, a outra, *ad intra,* que a teologia estuda. Somos, pois, autorizados a afirmar ou a negar, com igual verdade, que a *Essência* ou *Natureza* de Deus é uma pessoa, ou não o é, conforme consideramos uma ou outra

---

137) *Ia. P.* q. 29 a. 3; *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3. Ver os desenvolvimentos em Debaisieux, *Analogie et Symbolisme,* pp. 229 ss.

138) Cf. v. gr. Zigliara, *Summa philos.* (Theol. nat. l. 2 c. 2 a. 2, n. VI); A. Zacchi, O. P., *Dio,* Roma, 1925, vol. 2, c. 7: *La personalità di Dio e il panteismo.*

http://www.obrascatolicas.com

incomunicabilidade. O termo "personalidade" não é, pois, sòmente analógico em relação à criatura e a Deus, senão até em sua aplicação reservada ao ser divino. Nem cabe aí equivocidade, pois que em uma como em outra eventualidade a definição subsiste (substância intelectual, incomunicável). Tampouco cabe univocidade, porque a incomunicabilidade ou distinção se entende diversamente: ora como oposta a todo criado, ora como oposta a outra realidade subsistente em a natureza incriada. Não há equivocidade, dizíamos; sem embargo, temos aqui uma fonte de perpétuas confusões. — Muitos tomistas, por exemplo, admitem quatro subsistências em Deus, uma absoluta e três relativas: modo ambíguo de se expressar, porquanto a uma destas subsistências não pertence a incomunicabilidade que às outras compete; ademais a subsistência é, para S. Tomás, o ato mercê do qual um ser existe por si; ora, este ato é único em Deus.

De outro lado, o P. Billot, discutindo com Caetano, sustenta que incomunicabilidade não é sinônimo de subsistência, e acrescenta:

"Não é verdade que, abstração feita das relações pessoais, ainda percebemos na divina natureza tudo quanto constitui a noção de subsistência? Por certo, já que ela é formalmente a perfeitíssima subsistência. E entretanto a natureza divina não inclui em si a incomunicabilidade." (*De Deo Uno* [5], p. 433.) A resposta ao quesito é óbvia: incomunicabilidade "ad extra", nego; "ad intra", concedo.

Do mesmo modo, o P. de Régnon afirma que a via de causalidade, pela qual nos elevamos até Deus, alcança apenas uma "Natureza" e não já a uma "Pessoa". Assim como ao ver um relógio percebo que tenho sob os olhos a obra de um relojoeiro, mas não sei se é trabalho de Pedro ou de Paulo, ou de ambos juntos, assim também a razão, partindo das criaturas, demonstra a existência de um princípio "quo", mas a questão de um princípio "quod" permanece fora de sua esfera. (*Etud. théol. posit. sur la Ste. Trin.* I, pp. 324 ss.) Tal asserção parece-nos simplesmente falsa. O P. de Régnon foi vítima do antropomorfismo. Não percebemos de que carece o Deus dos filósofos, para ser uma "Pessoa". Ele encerra em si toda perfeição, nada se lhe pre-

cisa acrescentar, para que seja aquilo (quod) que existe e opera por si; o fato de ser três vezes comunicável "ad intra" está fora da questão, tanto mais que as relações não adicionam à divindade uma nova perfeição. Aliás, S. Tomás reconhece expressamente que o Deus dos judeus é uma Pessoa: "Mesmo se fizermos abstração das três Pessoas, permanecerá em nossa mente a única personalidade de Deus, como a entendem os judeus" (*IIIa. P.* q. 3 a. ad 2); e na resposta precedente: "excluindo mentalmente as propriedades pessoais, permanecerá em nosso pensamento a natureza divina como subsistente e como pessoa." [139] Eis, pois, a *natureza* divina, proclamada "principium quod" e, mais claramente ainda, no texto seguinte: "a criação é obra da *essência* divina, logo de uma pessoa indistinta, enquanto a essência significa aquilo que é, como o nome: Deus." (*I Sent.* d. 29 q. 1 a. 4 ad 2; d. 11 q. 1 a. 4 ad 2.) Há, pois, que distinguir uma dupla incomunicabilidade, e um duplo sentido da palavra "pessoa", um, aliás, envolvendo ao outro, pois que, no Tratado da Trindade, nada temos a rejeitar do que aprendemos no Tratado de Deus. Em suma, a Teologia apenas *interioriza* — se podemos assim dizer — a noção filosófica de incomunicabilidade; destarte, ela *acentua a analogia* existente entre pessoa criada e pessoa divina. Com efeito, no criado, a personalidade implica a subsistência, e mais ainda, a distinção em relação aos outros indivíduos da mesma *natureza;* ora, o Deus pessoal dos filósofos subsiste, sem dúvida, porém distingue-se sòmente dos seres de natureza *diversa* da sua, ao passo que as Relações subsistentes opõem-se mùtuamente, no seio da natureza indivisa. [140]

Consideramos pois inconteste que a definição de Boécio: "a pessoa é uma substância individual de natureza ra-

---

139) Cf. *III Sent.* d. 5 q. 2 a. 2; *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3; d. 26 q. 1 a. 2.

140) "Judæi et Gentiles intelligunt in Deo hypostasim; intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem; nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem et hujusmodi relationes. Ergo remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinas. — Ad quartum dicendum quod Judæi et Gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quæ sunt *alterius* naturæ, quæ quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est *ejusdem* naturæ, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum." (*De Pot.* q. 8 a. 4 ad 4.)

http://www.obrascatolicas.com

cional", foi suficientemente proporcionada a Deus pelo filósofo, salvo num ponto que cabe ao teólogo: a individualidade. Ora, o indivíduo é o ser que, indiviso em si, é dividido em relação aos outros, isto é, plenamente delimitado, separado. Lembremos a noção vulgar da personalidade: que é perder a individualidade? — é desaparecer na multidão, confundir-se com os outros. Uma coisa é "distinta" na medida em que subsiste separadamente. Individualidade é pois aqui sinônimo de incomunicabilidade, e assistia a S. Tomás plena razão quando adiantava: "pessoa, em qualquer natureza, significa algo distinto em tal natureza." (Ia. P. q. 29 a. 4.) Estaremos autorizados a dizer que a personalidade se verifica três vezes em Deus, desde que encontrarmos um princípio de incomunicabilidade, de distinção tríplice. O problema formula-se, portanto, da maneira seguinte:

$$\frac{\text{princípio de distinção}}{\text{ser potencial}} = \frac{\text{x}}{\text{ser não-potencial.}}$$

Qual é este (x) que pode fundar, no íntimo da natureza divina, a distinção, a incomunicabilidade? A priori, somos obrigados a afirmar que tal princípio de discriminação não deverá ocasionar multiplicação alguma de essência, nenhuma limitação ou imperfeição, uma vez que se trata do ser sem potencialidade. Ora, a distinção funda-se sobre a quantidade material ou sobre a forma. (*I Sent.* d. 26 q. 2 a. 2.) Está claro que devemos rejeitar o primeiro modo; resta a distinção formal, que, por sua vez, provém de uma oposição (*l. c.*). Por outro lado, já sabemos que, entre suas companheiras, sòmente a oposição relativa não inclui imperfeição, já que imperfeição é falta de "alguma coisa"; ora, a relação não é "alguma coisa", pois que "alguma coisa" é absoluto. E Caetano pôde escrever este aparente paradoxo: "a relação, formalmente, não inclui nem perfeição nem imperfeição." (In Iam. P. q. 28 a. 2.) A relação aparece assim como o (x) misterioso, objeto de nossas pesquisas; ela constitui — se é lícito assim dizer — o "princípio de individuação divino"; é aquilo que, opondo mùtuamente as pessoas da Trindade, as torna incomunicáveis. A pessoa em

Deus definir-se-á, pois, "relação subsistente".[141] Quiséssemos encontrar uma analogia que nos ajudasse a conceber o papel das relações divinas, não conviria recorrer às propriedades acidentais, mas sim às formas substanciais:

$$\frac{\text{forma substancial}}{\text{especificação das coisas}} = \frac{\text{relação subsistente}}{\text{pessoa divina}} = \text{princípio distintivo.}$$ [142]

Estas formas que constituem as espécies distinguem-nas, primeiro, por oposição direta, diversificando as diversas espécies de um mesmo gênero — e assim diferem o Pai e o Filho — distinguem-nas também por via de privação, pelo fato de possuir tal realidade, tal forma que falta às outras — e assim o Filho se distingue do Espírito, que não tem a filiação. (Quod. 4. a. 7.) S. Tomás acrescenta que esta comparação é deficiente: por termos falado em espécie e gênero, cumpre não cuidarmos que as noções "pessoa" e "relação" são conceitos universais, realizando-se em três indivíduos, o que resultaria na multiplicação do ser divino. (*I Sent.* d. 25 q. 1 a. 3.) Não há, além disto, nenhuma privação, nenhuma distinção entre as propriedades pessoais e as respectivas Pessoas, mas estas propriedades estão nas Pessoas e são as Pessoas. (Ia. P. q. 40 a. 1.)

Uma objeção apresenta-se irresistivelmente ao espírito: não incidimos na pura equivocidade, pois que nenhuma analogia pode haver entre a personalidade criada e esta "relação subsistente", que a teologia descobre em Deus?

Tal foi a opinião de Tyrrell. Depois de haver, como dissemos, sublinhado as controvérsias entre teólogos, o modernista inglês prossegue: "Eles (os teólogos) concordam, precisamente, em rejeitar a única noção que a palavra "pessoa" sugere a espíritos modernos, isto é, a unidade da vontade e da inteligência. Dizei a um homem instruído de nosso tempo... que há três pessoas em Deus, ele pensará que há também três vontades. Dizei-lhe que há apenas uma vonta-

141) *Ia. P.* q. 29 a. 4; *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3. — Enquanto divina, a relação é subsistente; como relação, distingue e torna incomunicável. Cf. *I Sent.* d. 26 q. 2 a. 2 ad 1; Bañez, *In Iam. P.* q. 40 a. 4 dub. 1.

142) *Quod.* 4 a. 7: "Hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas sicut se habent in rebus naturalibus formæ substantiales ad distinguendas species rerum."

http://www.obrascatolicas.com

de, ele pensará que só há uma pessoa. Para curá-lo do Triteísmo e do Unitarismo, será preciso explicar-lhe que, em teologia, personalidade não tem o mesmo sentido que em outras partes... que reveste na ordem divina uma significação *muito menos precisa* e *puramente analógica*...; para os teólogos, as fórmulas trinitárias nada significam, ou, quando muito, significam algo tão vago e tão indeterminado, que jamais nos sentimos seguros de qualquer coisa, além de uma concordância puramente verbal com aqueles que redigiram o Credo." [143] Em suma, para satisfazer a imaginação de Tyrrell, teria sido necessário que o dogma cristão fosse, sob todos os aspectos, antropomórfico, que se pudesse transpor, tal qual, para Deus, nossa noção de *personalidade psicológica.* [144] Mas seria justamente nesse caso que a dogmática "nada significaria", porque feita por mão de homem; não passaria então, como diz algures Tyrrell, de "pura fantasmagoria". Necessàriamente, a palavra pessoa não *pode* ter, em teologia, o mesmo sentido que "em outras partes": seria a univocidade, com todos os perigos, tão bem assinalados por E. Le Roy. Este sentido não poderá, contudo, ser totalmente diferente — teríamos o agnosticismo — mas deve ser o mesmo, guardadas as devidas proporções. "Significação muito menos precisa", neste particular, que não lhe podemos determinar o conteúdo total, e o *modo* pelo qual a personalidade convém a Deus (nosso conhecimento não é compreensivo); mas significação suficientemente precisa, para não ser "tão vaga e tão indeterminada" que se transforme em logomaquia. Vamos verificá-lo ao resolver uma objeção de Agostinho, muito mais temível que a de Tyrrell. Entre os textos do grande Doutor, dos quais Lombardo constituiu uma cômoda coleção, S. Tomás, com a costumeira perspicácia, pôs em relevo o mais característico. "Quando falamos na pessoa do Padre nada significamos a não ser a substância do Padre; a pessoa, com efeito, refere-se a si mesma e não ao Filho." (Ia. P. q. 29 a. 4 obj. 1.) Em outros termos, a pessoa tem para nós um caráter absoluto, recurva-se sobre si,

143) *Théologisme*, pp. 517-518.

144) Daí, o Triteísmo e o Unitarianismo. — Não é aqui o lugar de resolver as objeções sobre o pensamento e a vontade das três pessoas.

ao passo que a relação é aberta para fora. Que unidade de significação conservará uma palavra que, na criatura designa o absoluto, e no incriado, a relação? O único alvitre para escapar à dificuldade consiste em dizer que, por uma nova vicissitude da vida da linguagem, o termo "persona" assim como outrora foi tirado do teatro, para exprimir o que há de supremo no homem, merecerá agora — desviado, outra vez, de seu sentido — as honras divinas. (*De Trin.* l. VII, c. 4 e 6.) Mas, a que preço? será mesmo uma evolução, ou então, uma série de criações e de aniquilações sucessivas? Antes de chegar a tal extremo, seria preferível examinar se esta equivocidade não é, de fato, univocidade latente. E, na verdade, um exame mais esmiuçado persuade que o objetante, esquecido do intermediário obrigatório, que é a noção analógica de "personalidade como tal" concluía, diretamente, de uma realização particular, para outra, passando, em linha reta, da personalidade humana à personalidade divina, o que constitui o mesmo erro de univocidade que apontamos em Le Roy e Tyrrell, erro do qual basta tomar consciência para dele se livrar. Esquecemos sempre que a noção comum não se deve realizar da *mesma maneira* em cada analogado; pelo contrário, é essencial uma variedade profunda de modalidades: a noção análoga é simplesmente diversa e relativamente a mesma. [145] Para que em nosso caso subsista a analogia, é mister que, no seio de uma diversidade radical, mantenha-se um mínimo de unidade (proporcional) de significação. Este mínimo [146] consiste na substancialidade e na incomunicabilidade: contanto que estas duas noções se verifiquem em uma natureza intelectual, haverá personalidade. Pouco importa o modo — humano, angélico ou divino — de realização [147]: isto é aci-

145) "Diversa ratio minus communis non facit æquivocationem in magis communi... Unde non sequitur quod licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ, nomen personæ *aequivoce* dicatur, licet nec etiam dicatur univoce." *Ia. P.* q. 29 a. 4 ad 4.

146) Mínimo, também ele proporcional, neste sentido, que não temos uma noção *estritamente una* EM SI, e diversificada, *sòmente* nas aplicações; mas a noção é apenas *proporcionalmente* comum, e portanto, em si, *proporcionalmente* una.

147) "*Quia* in substantia individua rationalis naturæ continetur substantia individua, id est, substantia incommunicabilis et ab aliis distincta *tam* Dei quam hominis, quam etiam Angeli, oportet quod

http://www.obrascatolicas.com

dental[148]; a perfeição formal não é destruída, persiste a analogia.[149] Pelo contrário, se "pessoa" significasse, na Trindade, relação, simplesmente, de certo nada mais haveria de comum, exceto o nome. Pelo que, tivemos cuidado de acrescentar: relação *subsistente*, restabelecendo desta sorte a unidade proporcional. Como é de prever, diferirão os graus de substancialidade, de intelectualidade; diferenciar-se-á também a maneira pela qual será garantida a incomunicabilidade; mas, ainda uma vez, o inverso é que nos deveria surpreender. No homem, a distinção entre os indivíduos é garantida pela matéria: "Em a natureza humana não subsiste um indivíduo distinto senão por ser individuado e distinto dos outros, pela matéria individual" (*De Pot.* q. 9 a. 4); os anjos, por serem imateriais, não podem diferenciar-se senão especìficamente, mas não deixam, por tal, de ser pessoas, garantindo-se a distinção em virtude da unidade mesma de sua natureza (*De Pot.* q. 9 a. 1 e *I Sent.* d. 25 q. 1 a. 2, sed contra 2); em Deus, enfim, a relação desempenha a função de princípio distintivo: "sòmente a relação pode ser distinta e incomunicável, na divina natureza" (*ib.* a. 4.) S. Tomás estabeleceu assim uma analogia entre os princípios individuais do homem (hæ carnes, hæc ossa, hæc anima) e as relações divinas[150]:

$$\frac{\text{Princípios individuais}}{\text{pessoa humana}} = \frac{\text{relação}}{\text{pessoa divina.}} = \text{incomunicabilidade.}$$

Apesar da diversidade do modo de distinção, o conceito proporcional persiste, precisamente porque faz abstração[151] destas diversidades. Portanto, longe de carecerem de qualquer contacto, a personalidade humana e a personali-

persona divina significet subsistens distinctum in natura humana, et hæc est *formalis significatio* tam personæ divinæ quam personæ humanæ." *De Pot.* q. 9 a. 4; e *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3: "Dupliciter loqui possumus de significatione personæ: vel per se... vel *per accidens*, secundum quod accipitur in tali vel tali natura. Per se quidem, significat substantiam intellectualem individuam, quæcumque sit illa et *qualitercumque individuetur*. Si autem accipiatur persona *humana*, significat hoc quod est subsistens, in tali natura et distincta distinctione qualis competit naturæ humanæ..." Cf. *Ia. P.* q. 29 a. 4.

148) *I Sent.* d. 23 q. 1 a. 3.

149) *I Sent.* d. 25 q. 1 a. 2 ad 5.

150) *Ia. P.* q. 29 a. 4; *De Pot.* q. 9 a. 4; cf. *id.* a. 1 c. e ad 6.

151) Abstração inadequada e proporcional, está claro.

dade divina unem-se ambas na mesma *noção analógica*: a noção de "pessoa simplesmente dita".[152] Analogia composta de proporcionalidade própria e de atribuição, porquanto somos apenas uma longínqua participação da suprema perfeição divina: "O nome "persona" diz-se de Deus e das criaturas, nem unívoca nem equìvocamente, senão analògicamente e quanto ao significado, existe primeiramente em Deus, e nas criaturas, participadamente." (*I Sent.* d. 25 q. 1 a. c. e ad 3; cf. *Ia. P.* q. 29 a. 3.)

Uma derradeira observação, antes de encerrarmos este capítulo. Ouvíamos, ainda há pouco, Tyrrell censurar a "confusão" inerente à nossa pesquisa; ora, vale a pena observar que na presente matéria — e não é a única — a analogia teológica *enriquece* positivamente nossas concepções filosóficas: de fato, a metafísica da Relação progrediu certamente, graças às especulações trinitárias. Houve que isolar a pura essência desta categoria, distinguir com rigor dois conceitos inadequados, "in" e "ad"; mais ainda, ao determinar o constitutivo formal da pessoa divina, Caetano (*In Iam.*, q. 40 a. 4) foi levado a dissociar, no próprio "conceptus ad", dois novos aspectos: "relatio ut concepta" e "ut exercita", correspondendo à dupla atitude do espírito, que considera a relação como afetando de certo modo o sujeito, "antes" de referi-la a seu correlativo. Assim, pode considerar-se a Paternidade, enquanto subsistente, como constitutiva da pessoa do Pai, e, enquanto referente, como consecutiva à geração. Não nos é lícito insistir sobre este ponto, já que não escrevemos um tratado completo da Trindade; porém a ocasião era propícia de mais para assinalar a fecundidade da analogia. Não sòmente ela projeta sobre a divindade alguma luz haurida na metafísica, mas o inverso se dá igualmente: a luz reflete-se da teologia sobre a filosofia.

Ao nos afastarmos do caos filosófico donde partíramos, quando enfim julgávamos perceber alguma luz, entramos

152) *I Sent.* d. 25 q. 1 a. 2: "Sed contra: non est eadem ratio distinctionis in divinis, angelis et hominibus, quia in divinis est distinctio per solas relationes originis, in angelis, per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo. Ergo persona æquivoce dicitur de his. — Ad quintum dicendum quod ratio personæ importat distinctionem in communi, unde abstrahitur a quolibet *modo* distinctionis, et ideo potest esse una ratio *analogice* in his quæ diversimode distinguuntur."

http://www.obrascatolicas.com

na Babel teológica. Quando tantos doutores — e de que valor! — não haviam sucedido poderia o tomismo auspiciar um êxito feliz? Entretanto, verificamos não sem espanto que o problema, que nem o gênio de Agostinho, nem a sagacidade dos Vitorinos, nem o bom-senso do Lombardo, nem os esforços conjugados de uma plêiade de teólogos lograram solucionar, Tomás de Aquino, desde a primeira obra de mocidade, resolveu-o como que sem esforço. E' que, para consegui-lo, a nenhum novo critério devia recorrer, nem apelar a qualquer solução revolucionária: bastava-lhe aplicar as regras fundamentais do seu método de Analogia.

CAPÍTULO II.

O CONCEITO DE CRIAÇÃO.

SUMARIO.

I. O ANTROPOMORFISMO.

Diversas formas; os Antigos; o debate medieval sobre a novidade do mundo; erros sobre a natureza, o modo, o momento da criação.

II. O SIMBOLISMO.

Antinomias kantistas; Hamilton; Mansel e a causalidade do Absoluto.

III. TRÍPLICE ANALOGIA: EX PARTE FACTORIS, REI FACTÆ ET FACTIONIS.

1.° A analogia contra o antropomorfismo.

a) O panteísmo: diversas espécies de participação; que é um começo absoluto.

b) A criação no tempo: "Os murmurantes" investem contra nossa analogia; do mesmo modo, os partidários da eternidade do mundo.

2.° A analogia contra o simbolismo.

a) Imutabilidade divina e causalidade temporal; "libertas ex parte termini".

b) Absoluto e relação causal; a analogia esclarece porque a relação só é real do lado da criatura. Causas unívocas e equívocas. A criação, exemplo típico de analogia mista.

I. O ANTROPOMORFISMO.

Teorias antropomórficas. — De que natureza[1] é a atividade que plasmou o Universo? A priori, podem imaginar-se tantas teorias possíveis, quantas espécies há de causalidade, tantos antropomorfismos, quantas as aproximações

1) Ainda uma vez, percebe-se que a tarefa da analogia começa onde termina a pesquisa do "an sit". Em cada caso ela investiga a natureza de uma verdade anteriormente revelada ou demonstrada; pelo que, não nos compete provar a criação, já a supomos. E' o próprio *conceito* de criação que nos interessa.

http://www.obrascatolicas.com

concebíveis entre a ação divina e a ação criada[2]; e a história vem confirmar a dedução. Seguindo as pegadas de Aristóteles[3], S. Tomás detém-se frequentemente[4], e com uma espécie de alegria indulgente — qual um sábio, contemplando, divertido, folguedos de crianças — nas tentativas dos Antepassados, *veteres Naturales*, que, escapando da treva dos sentidos para a luz da inteligência, entraram, a pouco e pouco, como que passo a passo, no conhecimento da verdade. (*Ia. P.* q. 42 a. 2.) Desta longa evolução podemos, não sendo historiador, indicar apenas algumas etapas.

Os primeiros dentre estes Antigos não puderam soerguer-se acima da causalidade *material*, referindo a este princípio primeiro tudo que existe, e explicando a diversidade das coisas, pelos graus diferentes de densidade ou de rarefação da matéria. (*De Pot.* q. 3 a. a. 5, 16, 17.)

À medida que aumentava o poder de abstração, viu-se o Primeiro Princípio exalçado também ele à escala da causalidade. Assim, Anaxágoras e Empédocles admitiram uma causalidade *eficiente* agindo sobre a matéria; e Pitágoras, aperfeiçoando este dualismo, elevou-o à ordem da causalidade *formal* (*II C. G.* c. 41): foi a fonte, dizem, de onde pululou a heresia maniquéia (*II Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 e *II C. G.* c. 1. c.), que atribuía uma dupla causa ao mundo. Por fim, Platão e Aristóteles atingiram a esfera das considerações verdadeiramente gerais, e admitiram uma causa única e universal do real. (*De Pot.* q. 3 a. 5.) Todavia, esta mesma causa foi, por numerosos erros, desfigurada em sua natureza, porque mau grado seu imaginaram-na à semelhança das atividades segundas e derivadas. E seguiram-se os antropomorfismos: 1.º quanto ao sujeito da *emanação* das criaturas *em si mesma;* 2.º em relação a *seu modo;* 3.º enfim, quanto ao *momento* em que se realizou. Tríplice série de erros. — No primeiro capítulo, arrolemos todos os que concebem a criação a modo de uma geração;

2) *De Pot.* q. 3 a. 16. — Os erros sobre a criação são resumidos no op. 5: *de Art. fidei.*

3) *I Met.* c. 3-8 (Didot, II, pp. 472-479; *I Phys.* c. 2-6 (Didot, I, pp. 248-255).

4) Principais referências: *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 1; *II C. G.* c. 37 e 38-42, no fim de cada cap.; *De Pot.* q. 3 a. a. 5, 8, 16, 17; *Ia. P.* q. 42 a. 2; q. 45 a. 2 ad 1 e 8; q. 47 a. 1; *I Met.* l. 4-12; *I Phys.* l. 2-10; *VIII Phys.* l. 2 (Vivès, p. 625).

sem falar dos hindus, são, por exemplo, os Gnósticos[5], Escoto Erígena[6], G. Bruno e os panteístas modernos. Todos sonham uma essência divina que se difunde em um fluxo exuberante e homogêneo: Deus é um centro de expansão, pronuncia Bergson.[7] Este emanatismo é, por vezes, atribuído a Plotino e à sua escola[8]; outros intérpretes, porém, contestam tal atribuição.[9] E' notável que S. Tomás não condene o neo-platonismo árabe pelo seu panteísmo, mas por ter errado a respeito do modo da criação, julgando-a necessária, e feita através de causas segundas criadoras.[10]

No que se refere à causa final da criação, cumpre lembrar a ilusão de Platão, e, mais recentemente, a de Leibniz, que acreditaram "ser devido à bondade de Deus, enquanto pensada e amada por ele mesmo, produzir o melhor universo possível." (*De Pot.* q. 3 a. 4.) Vários erros, por fim, dizem respeito ao momento da criação. Na Idade Média, uma grande controvérsia dividiu os doutores — sobretudo entre os árabes e os judeus — proveniente como sempre do eterno antropomorfismo. No fundo, foi apenas um aspecto do grande conflito entre a Revelação e o Aristotelismo, que deu nascimento, naquela época, a correntes "modernistas",

5) Tixeront, *Histoire des Dogmes,* t. I5, p. 198.

6) Saint-René-Taillandier, *J. Scot Erig.* pp. 124 ss.

7) *L'Evol. créatrice,* p. 270. Deus é um "centro, de onde os mundos jorram, como os foguetes de imensa girândola, — contanto não se conceba este centro como uma coisa, mas qual contínuo jorrar. Deus, assim definido, nada tem de acabado; é vida incessante, ação, liberdade. A criação assim concebida não é um mistério; experimentemo-la em nós, desde que agimos livremente." (Cf. Schelling, *Phil. d. Myth. und Offenbarung,* Vorles. XIII; Cousin, *Introd. à l'hist. de la phil.* p. 100.) Sabe-se quantas controvérsias e interpretações divergentes suscitou o Deus bergsoniano; cf. nos dois pontos extremos: Jacques Chevalier, *Bergson,* c. VII, e Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*2, prefácio; 2.ª parte c. 4; 3.ª parte c. 3. Ver nossa obra, *Le Dieu bergsonien.* Paris, 1933.

8) V. G. Zeller, *Phil. d. Griechen* III, 2. (3. Aufl.) pp. 507 ss. Vacherot, *H. critique de l'école d'Alex.* I, pp. 408-442.

9) Assim, recentemente, dois escritores de subido valor: Müller (*Dionysios, Proklos, Plotinos,* Münster, 1918) e Arnou (*Le désir de Dieu dans la Phil. de Plotin.* Paris, 1921), negaram que Plotino fosse panteísta. — E' certo que encontramos nele imagens panteístas, certo também que, para ele, o mundo foi gerado (*Enn.* II, 9, 3; V, 6; V, 4 e 1) mas em que sentido?

10) *De Pot.* q. 3 a. 4 initio; *Ia. P.* q. 47 a. 1; *II C. G.* c. 42.

http://www.obrascatolicas.com

ultraconservadoras e moderadas.[11] Com efeito, entre os atributos divinos, afirmados pela Bíblia ou o Alcorão, encontra-se, ao menos equivalentemente, o de "criador no tempo". Ora, conquanto não lhe repugnasse talvez o criacionismo, a doutrina aristotélica negava a novidade do mundo, pois que o afirmava eterno. Que autoridade seguir? O Estagirita, Moisés, Maomé?

S. Tomás, como é sabido, interpreta por vezes a Aristóteles[12], como se este não pretendesse apresentar em favor da eternidade do Universo senão argumentos prováveis. Os aristotélicos, entretanto, já porque exagerassem o alcance destes argumentos, já porque recusassem separar-se do Filósofo[13], concederam que Deus era a causa motora do cosmos, mantendo embora a eternidade de certas entidades como a matéria e o movimento[14]; confundiam mesmo duas questões bem diversas: "criação" e "criação temporal", tomando "eterno" como sinônimo de "incriado", o que levava os teólogos (Motecalemin) — vítimas da mesma confusão — a adotar uma falsa atitude para defender a Revelação. Não se contentavam com demonstrar que a criação temporal não era contraditória; queriam ainda demonstrá-la apodìticamente como um fato.[15] Discutia-se menos sobre a questão metafísica da emanação do ser, do que sobre a questão "física" da eternidade do mundo: desta forma, não admira que a controvérsia fosse infindável. Como um homem sóbrio entre ébrios — para me servir de uma expressão aristotélica (*I Met.* c. 3, in fine) — assim apareceu Maimônides em meio do debate; separou os contendentes filósofos e teólogos, mostrando que nem uns nem outros estavam habilitados para pretender a vitória. Sòmente a fé pode resolver o problema da origem do mundo; a razão consegue, quando muito, estabelecer a maior probabilidade da doutrina revelada.[16]

Reapareceram os mesmos conflitos entre os cristãos, quando entraram em circulação os escritos do Estagirita e as glosas do seu Comentador. Os Averroístas latinos negaram abertamente a criação temporal, a ponto de, entre as 13 teses condenadas por E. Tempier em 1270, ter a 5.ª o teor seguinte: "O mundo é eterno", e a 6.ª: "Não houve um primeiro homem."[17] Ora, os teólogos, renovando os erros dos "colegas" árabes e judeus, pretendiam que esta eternidade do universo não passava de um absurdo.[18] S. Tomás distinguiu cuidadosamente os problemas, e no que concerne ao momento da criação ensinou, como veremos, que todas as pseudo-demonstrações eram "razões particulares", mais ou menos eivadas de antropomorfismo.

II. O SIMBOLISMO.

Para encontrar argumentos contra o criacionismo, só tiveram os simbolistas modernos — como em tantas outras matérias — que interrogar a seu mestre Kant.[19] Com efeito, três sobre quatro entre as antinomias da razão pura têm por fim patentear os conflitos sem saída em que se empenha o teísmo dogmático: a primeira refere-se ao começo do mundo no tempo e no espaço; a segunda investe contra

---

11) Cf. A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, A. Magnus u. Th. v. Aquin*, Münster, 1913; J. Husik, *History of jewish medieval philos.*, New-York, 1918; Guttmann, *Das Verhältniss...* pp. 58-72.

12) V. g.: *VIII Phys.* l. 2; *De Pot.* q. 2 a. 17; *Ia. P.* q. 46 a. 1, etc. Pelo contrário, em sua *Exposição da primeira Decretal*, S. Tomás é mais severo: "Alius fuit error Aristotelis docentis quidem a Deo omnia producta esse, sed ab æterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit Gen. I, 1 etc." Do mesmo modo em *De Art. fidei* (tertius art.).

13) Cf. Manser, *Glauben u. Wissen bei Averroes*, pp. 38 ss.

14) Averróis, *Destr. destr.* disp. 1-2; S. Tomás o refuta *VIII Phys.* l. 2.

15) Maimônides, *Guia*, I, cp. 71, p. 346: "O que lhes é comum a todos (os Motecallemin) é estabelecer, antes de tudo, a novidade do mundo, *por meio* da qual fica provado que Deus existe." Percebe-se o perigo que ameaça a prova de Deus! — Os argumentos dos Motecallemin são referidos por Maimônides (*Guia*, I, c. 74) e por Averróis (*op. cit.* disp. 1); fundam-se sobre o atomismo, ou sobre a impossibilidade de uma série infinita. S. Tomás lembra dois deles: *Ia. P.* q. 46 a. 2 obj. 7-8.

16) Maimônides, *op. cit.* I, c. 71; II, c. 13-26; cf. Rohner, *op. cit.* pp. 8-45; Husik, *op. cit.* pp. 248-260; Bonilla y San Martin, *H. de la filosof. española*, II, pp. 370-378; Levy, *Maimonide*, pp. 70-80.

17) Mandonnet, *Siger* I, p. 111, n.

18) *Op. cit.* I, pp. 168-172; II, pp. 129-142; cf. os sarcasmos de Jandun (Gilson, *Phil. au M. A.* II, p. 139) e as proposições de Eckart (Denz. nn. 501-503).

19) Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, p. 380. Deixo de lado as tentativas, desprovidas de interesse científico, dos pseudo-filósofos do séc. XVIII (v.g. Diderot, *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*).

http://www.obrascatolicas.com

a liberdade da Causa primeira[20]; a quarta, enfim, apresenta-se em se tratando do ser necessário. E' inútil reproduzir aqui argumentos conhecidos de mais.

Os simbolistas posteriores, filósofos ou teólogos, só tiveram que reproduzir, com ligeiras variantes, os sofismas "da Dialética Transcendental"; e, desde então, a *criação ex nihilo* tomou lugar entre os espantalhos da filosofia da religião. Fichte, por exemplo, chama a criação "der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre...; eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken... Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit..." u. s. w. (*Anweisung z. selig. Leben*, Vorlesung VI.) Do mesmo modo, Bergson: "tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à das choses qui seraient créées et à une chose qui crée."[21] Baste-nos referir as objeções apresentadas por William Hamilton, exploradas por Henry Longueville, Mansel, e que H. Spencer contentou-se em reproduzir.[22]

Hamilton parte da quarta antinomia: uma causa absoluta é algo contraditório, pois uma causa é, por essência, relativa a seu efeito. Como se apresenta, de fato, a causalidade? E' uma atividade que vai do agente ao efeito: é, pois, uma relação; o que não pode convir ao Absoluto. (*Phil. de l'Absolu,* p. 49.) Mansel acrescenta que uma criação no tempo é ainda mais absurda, sob qualquer aspecto que se considere. Primeiro, em relação a Deus, pois, se criar é uma perfeição, então existiu de toda a eternidade, uma vez que Deus não pode adquirir perfeições novas (*Limits of relig. thought,* p. 52); acresce que causalidade livre supõe vontade, consciência, o que parece exigir uma pluralidade e uma relação (o eu e o não-eu; *op. cit.* pp. 47 ss. e p. 74.)

Também é absurda em relação à criatura, porque as coisas deveriam antes não existir, para depois existirem.

[20]) Esta antinomia parece, à primeira vista, visar a liberdade em geral, mas as provas da tese e da antítese investem contra a liberdade da Causa primeira.

[21]) *Evol. créatr.* p. 269. — Renouvier terçou, muitas vezes, armas em favor da criação, mas extraviou-se graças ao "finitismo", e introduziu constantemente no problema considerações sobre o tempo, que não são pertinentes.

[22]) W. Hamilton, *Fragments de Phil.* Paris, 1840; H. L. Mansel, *The limits of religious thought,* London, 1858; H. Spencer, *Premièrs principes,* Paris, 1871, pp. 31 ss.

Ora, uma coisa não-existente é contraditória: todo ser pensável existe no pensamento e pelo pensamento; não podemos conceber uma realidade, senão como existente; impossível representá-la como passando do não-ser ao ser; ter-se-ia uma idéia destruidora de si mesma (p. 53). A criação só pode, portanto, entender-se como a mudança do que já é, como a evolução da divindade.

Enfim, uma produção "ex nihilo" não pode ser admitida, se consideramos o ato criador em si mesmo. Um *primeiro* fenômeno é impossível; como por definição não seria precedido por coisa alguma temporal, segue-se que sustentaria simultâneamente duas relações: uma, para um fenômeno número 1, fora do tempo, outra, para um fenômeno número 2, situado no tempo; o que é ininteligível (p. 59).

Qual é, pois, a solução simbolista do problema? — Sempre o recurso à equivocidade. Kant resolvia as antinomias que havia imaginado, distinguindo o fenômeno da coisa em si: a tese é verdadeira, a respeito desta; a antítese, a respeito daquele; a contradição desaparece. Assim, não *sabemos* se a liberdade existe, mas devemos crer nela; do mesmo modo, o teísmo carece de fundamento, todavia cumpre admiti-lo, em razão das necessidades morais.[23] E por isso vangloriava-se Kant de ter humilhado o saber, para dar lugar à crença.

Este mesmo divórcio foi sancionado pelos teólogos posteriores, quer fideístas (Schleiermacher), quer liberais (Ritschl), quer modernistas (Sabatier). Mansel, por exemplo, depois de ter acumulado as dificuldades contra a doutrina da criação, não incidiu no ateísmo, nem tampouco no panteísmo: e até considerava estes erros tão contraditórios quanto o próprio criacionismo. As dificuldades em que se debate a teologia não provam, absolutamente, a seu ver, que as realidades da fé sejam inexistentes; elas significam apenas que a análise metafísica não pode ser aplicada a essas verdades. (*Op. cit.* pp. 89-95.) Aí estão de fato "os *limites* do pensamento religioso!" Cumpre separar cuidadosamente Razão e

[23]) Foram salientadas com razão algumas semelhanças (em meio de muitas diferenças) entre o simbolismo e a atitude averroísta; cf. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* pp. 387 ss.; Gilson, *Et. phil. méd.* pp. 51-76: *La doctrine de la double vérité.*

http://www.obrascatolicas.com

Fé (*ib.* pp. 145-16). Embora não possamos demonstrar a existência de Deus (p. 103), sabemos, entretanto, como que intuitivamente, que ele existe, pois o sentido de dependência que em nós encontramos, implica a existência de um Superior, e o sentimento de obrigação moral exige um Legislador (p. 108). Todavia, esta intuição nada atinge absolutamente da Natureza de Deus, põe-nos ao par, apenas de uma existência, e do modo como devemos nos comportar para com este X misterioso (p. 122). Aliás, os dogmas religiosos não têm alcance especulativo; regulam apenas a ação moral (pp. 126, 135, 150): não nos dizem como Deus é em si, mas sim como pretende que nós o imaginemos (p. 127). Impelidos pelas necessidades da vida moral, postulamos um Deus criador que nos governe. Ora, um Superior, um Legislador nos aparece como uma pessoa, pois, de outro modo, a quem imploraríamos, a quem obedeceríamos? (pp. 126, 143-144). Sem dúvida, a noção de Deus Criador não se sustenta, nem tampouco a de um Deus Pessoal (p. 84); mas pouco importa. O homem deve contentar-se com a ação, quando lhe é interdita a especulação (p. 127); deve agir *como se* este Deus — Criador, Pessoal — fosse pensável. Aliás, esta é uma regra universal: toda ciência especulativa, seja qual for, vai de encontro a obstáculos insuperáveis; só podemos admitir normas de ação; e a religião, neste particular, não recebe pior quinhão que os outros conhecimentos. Os primeiros princípios jamais podem ser especulativos, mas tão-sòmente reguladores; dirigem-nos a vida, embora não consigam tranquilizar a inquietude de nosso espírito (p. 141). E não há de que admirar! Deus não pôs Adão no paraíso para filosofar, senão para trabalhar; ação, e não ciência, eis a finalidade do homem na presente vida. [24]

III. TRÍPLICE ANALOGIA.

S. Tomás distingue, na criação do universo, um tríplice aspecto (*II C. G.* c. 32): o agente (Deus), a ação (criação ativa), o efeito (criatura). Nada mais justificado, pois toda produção parte de um princípio, para alcançar um termo.

---

24) Percebe-se a analogia desta teoria com a de Le Roy. Haverá mais do que uma coincidência?

Cumpria, portanto, considerar separadamente, o princípio e o termo desta atividade. (F e r r a r. *In II C. G.* c. 6.) Ora, como para formar uma idéia analógica da criação, é mister elevar a causalidade criada ao máximo de depuração e de potência, torna-se necessário estabelecer uma tríplice proporção:

1.° $\frac{\text{agente criado}}{\text{ser com fieri}} = \frac{\text{agente incriado}}{\text{ser sem fieri}}$

2.° $\frac{\text{ação criada}}{\text{ser com fieri}} = \frac{\text{ser sem fieri}}{\text{ação incriada}}$

3.° $\frac{\text{efeito da criatura}}{\text{ser com fieri}} = \frac{\text{efeito do Criador}}{\text{ser sem fieri}}$

Convém, antes de tudo, esquadrinhar a função que desempenham esses elementos (princípio, produção, termo) na atividade criada, a fim de transpô-los, depois, guardadas as devidas proporções, para o âmbito da causalidade incriada.

Podemos considerar a causalidade da criatura em três momentos diversos.

1.° *antes*:
princípio = agente particular "em potência ativa";
sujeito = matéria, "em potência passiva";
ação = ausente;
termo = ausente.

2.° *durante*:
princípio = agente particular em ato;
sujeito = matéria transformada;
ação = particular, distinta, acidental;
termo = emerge da potencialidade da matéria.

3.° *depois*:
princípio = agente particular com relação real ao efeito;
sujeito = ausente (como ponto de apoio), presente (como matéria no efeito);
ação = ausente;
termo = efeito particular com relação real à causa.

Em resumo:

1.° O *princípio* é um agente particular, passando da potência ao ato; em relação real com seu efeito. 2.° A *produção* é uma ação particular, acidental, distinta do agente, trans-

http://www.obrascatolicas.com

formando uma matéria preexistente. 3.º O *termo* é um efeito particular, passando do não-ser relativo (nihilum sui) à existência; em relação real com sua causa.

Sabemos agora a que corresponde o primeiro "numerador" de nossa tríplice proporção. O "denominador" será sempre o ser "com fieri", isto é, o ser embebido de potencialidade. Ora, o ato opõe-se à potência. A atividade causal de um agente estará, pois, em razão direta do grau de atuação de seu ser (*De Pot.* q. 3 a. 2) e, por uma razão contrária, quanto mais estiver seu ser em fieri, tanto menos perfeita será sua causalidade. Por que, na ação criada, temos sempre um princípio *particular*, uma atividade *particular*, um efeito *particular?* — Porque o ser da criatura é, ele próprio, limitado — *"particulariter in actu"* (*l. c.*), será portanto sua causalidade, minguada, de alcance restrito, jamais será coextensiva ao ser enquanto ser; limitada a atingir *tal* ser, será sujeita ao movimento, e não conseguirá prescindir da matéria, qual receptáculo da mudança; donde não poderá *criar* "ex nihilo sui et subjecti", e deverá contentar-se com transformar o que já existia (*ib.*).

Pelo contrário, ponhamos estes três termos: agente, ação, efeito, em relação direta com um grau de ser que exclua o "fieri", e tê-los-emos escoimados de toda imperfeição, superelevados ao infinito: é o segundo membro de nossa analogia tripartita.

Como sempre, toda a dificuldade consiste no trabalho de proporcionamento (depuração e superelevação). Atentando bem, percebe-se que as objeções acumuladas contra a idéia de criação provêm precisamente de terem nossos filósofos — mesmo os que timbram em raciocinar ao contrário do vulgo — a imaginação obcecada pelas Cosmogonias primitivas. Seu indefesso labutar nada mais consegue demonstrar, senão que a atividade criadora não deve ser concebida ao modo da atividade criada, o que é por demais evidente.[25] Mas a persistência mesma das objeções convida-nos

25) Entre os neo-tomistas, o P. Sertillanges se distinguiu mais que todos, em nossa matéria, pela perseguição impiedosa e frutuosa feita aos antropomorfismos. Cf. *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde* (Rev. Thom. 1897-1898); *L'idée de création chez St. Th. d'Aq.* (Rev. sc. phil. théol., 1907; *St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, t. I, l. 3 c. 1); *L'idée* de création (Annal. de

a um acréscimo de vigilância. Cumpre multiplicar, sem desfalecimentos, as negações libertadoras, sem destruir contudo a idéia que almejamos conquistar. Retomemos, de novo, as mesmas noções de há pouco, encerrando entre parênteses tudo o que não convém à plenitude do ser:

1.º *princípio*:

agente { (particular); (passando da potência ao ato); em relação (real) com o efeito.

2.º *produção*:

ação { (particular); (acidental e distinta do agente); (transformando uma matéria preexistente).

3.º *termo*:

efeito { (particular); (passando do "nihilum sui" à existência); em relação real com a causa.

Como o segundo elemento desapareceu completamente — por se não distinguir do primeiro — resulta que a criação exige:

um agente universal + uma relação de razão;
um efeito total + uma relação real.

Eis a que se reduz nossa analogia: quatro conceitos, que devemos esquadrinhar cuidadosamente.

Salta aos olhos que o termo da ação criadora não foi acepilhado de toda imperfeição — nem poderia sê-lo — pois do contrário deixaria de ser um efeito, para se tornar ato puro. Este termo ultrapassa, entretanto, a todo o criado, por ser um efeito *total* não sòmente saído do nada relativo (nihilum sui), mas ainda, não pressupondo matéria alguma preexistente (nihilum subjecti), embora postulando sempre uma causa (portanto, não é o nada absoluto: nihilum sui, subjecti, *et causae*). No que se refere ao termo da ação criadora, o processo de analogia consiste em efetivar a passagem do efeito particular ao efeito universal:

$$\text{como } \frac{\text{efeito particular}}{\text{a causa parcial}} \text{ assim } \frac{\text{o efeito total}}{\text{o ato puro.}}$$ [26]

l'Inst. sup. de Phil. Louvain, 1920); *La Création* (trad. anotada da Ia. P. q. 44-49), Paris, 1927; *La Création* (Rev. Thom. 1928); *Les grandes thèses de la Phil. Thom.*, (Paris, 1928, c. 4).

26) "Quæ enim proportio particularis causa ad suos effectus, eadem est proportio universalis causæ ad omnia." (*Div. Nom.* c. 5 l.

http://www.obrascatolicas.com

No domínio do ente criado, movemo-nos sempre entre as determinações do ser, pois que termina a ação em *tal* ser (alteração) ou *neste* ser (mudança substancial), partindo sempre de um não-ser relativo (non-esse tale vel hoc; cf. *De Pot.* q. 3 a. 1.). Ultrapassando toda particularização, chega a inteligência — em que pese aos antropomorfistas — a considerar a emanação de *todo* o ser, em relação à causa *universal.* (*Ia. P.* q. 45 a. 1.) Assim, embora de fato, terminando em um ser particular — o mundo — a criação o realiza todavia, não como *tal* ser, mas como ser simplesmente: seu término é o ser enquanto ser, e por isto, a produção de uma criatura, por ínfima seja ela, exige a suprema Potência de Deus.[27] Graças a estas considerações, começa a se esclarecer a segunda proporção (ação criadora): para alcançar um termo que é o ser como tal, a ação não pode limitar-se a moldar uma matéria amorfa; deve prescindir dum ponto de aplicação, e portanto, do movimento, do "fieri" (non est motus nec mutatio, *II C. G.* c. 17; *Ia. P.* q. 45 a. 3; *I Sent.* d. 7 q. 1 a. 1 ad 3).

Completando esta analogia, mostraremos, em breve, que não há, pròpriamente falando, *ação criadora;* para a explicação da emanação primeira, basta a natureza divina, ligada por uma relação de razão, ao universo. (*II C. G.* c. 11; *Ia. P.* q. 45 a. 2 ad 2; *De Pot.* q. 3 a. 3.)

A proporção concernente ao agente criador, estabelece-se sem dificuldade:

$$\frac{\text{causa particular-potencial}}{\text{seu efeito, sua ação}} = \frac{\text{causa universal-ato puro}}{\text{seu efeito, sua ação.}}$$

Lá onde a atividade se exerce sobre uma matéria prerequerida, acha-se naturalmente limitada por ela, contraída, de forma que não pode fazer existir senão *tal* natureza, em *tal* indivíduo. A ação que se deve apoiar sobre uma matéria

1 in f., Vivès, p. 503; cf. ib. l. 2 in f. Vivès, p. 507.) "Effectus in actu, causis actualibus attribuimus, et effectus in potentia, causis quæ sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales." II C. G. c. 21: "*Sicut* se habet generatio aliqua ad ens aliquod, *sic* se habet generatio simpliciter. Sed generatio... est ex non ente quodam... ergo simpliciter generatio secundum quam aliquid generari simpliciter dicitur, erit simpliciter ex non ente."

27) *Ia. P.* q. 45 a. 5 ad 3; *De Pot.* q. 3 a. 16 ad 20, etc.

ou um sujeito preexistente, é sempre particularizada; nunca será total. Motivo pelo qual S. Tomás rejeita o sistema árabe de emanações em cascata, e não pode admitir a possibilidade de uma causa instrumental da criação.[28]

Como não há substrato, não haverá nem mudança[29], nem sucessão. (*VIII Phys.* l. 2; *II C. G.* c. 17-18; *I Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 ad 3.) Sem dúvida, nossa imaginação desnorteada obstina-se em supor dois termos, entre os quais se desenvolva a ação criadora: o nada e o ser; e em fixar um instante em que Deus estivesse em repouso, e outro, em que começasse a agir. (*Ia. P.* q. 45 a. 2 ad 2 e 4; *II C. G.* c. 18; *De Pot.* q. 3 a. 2; cf. *Ia. P.* q. 13 a. 7 c.) E' pura miragem.

Esquecemos de que, destes dois termos, e destes dois momentos, o primeiro é... o inexistente. O instante "anterior" à criação não é tempo, mas absurdo.[30] O nada não é uma coisa. Ninguém o demonstrou, de modo mais peremptório, do que Bergson, em páginas célebres. O filósofo francês começa por perguntar "de onde vem, como compreender que alguma coisa exista?... Quando um princípio de criação foi colocado na origem das coisas, a mesma pergunta surge: como, porque este princípio existe de preferência ao nada?" (*Evol. Créat.* p. 199.) Inútil dizer que é um "pseudo-problema formulado em torno de uma pseudo-idéia" (p. 320). Pseudo-problema, pois se reduz a encarar uma "abolição de tudo", mesmo de Deus; ora, é impossível que Deus não exista: um Ser existiu sempre. Pseudo-idéia, porque negando esta evidência primeira, ela só pode ser "destrutora de si própria, e se reduz a uma simples palavra" (p. 322).

Bergson denuncia, em seguida, as ciladas, sempre renovadas da imaginação: "Ou imagino toda a realidade estendida sobre o nada, como sobre um tapete: ou o nada existia

28) *Ia. P.* q. 45 a. 5; *II C. G.* c. 20-21 — retratando o que dissera, seguindo Pedro Lombardo, *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 3. Os que admitem a possibilidade de uma instrumentação parecem considerar quantitativamente a potência como um ato mínimo, e a causa segunda como uma ínfima causa primeira. Assim, por via de aumento homogêneo (univocidade), passamos do mínimo ao máximo; e a causa segunda, desmesuradamente aumentada, poderia tornar-se ciadora por delegação.

29) "Creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram." *II C. G.* c. 37.

30) "Nihil mensuram non habet, nec durationem." *II C. G.* c. 35.

http://www.obrascatolicas.com

antes, e o ser lhe veio por acréscimo; ou então, se alguma coisa existiu sempre, é necessário que lhe tenha o nada servido sempre de substrato ou de receptáculo, e seja ele, portanto, eternamente anterior. Um copo pode estar sempre cheio, mas nem por isto, o líquido que o enche, deixa de preencher o vácuo" (p. 299).

Aí está, imaginosamente expresso, o que S. Tomás, em linguagem filosófica, ensina em centenas de passagens, ao afirmar que o nada não é a causa material de onde foi tirado o universo, um estado real, precedendo a criação.[31] No decurso da discussão, esclarece Bergson que o nada não pode se nos representar senão como uma positividade, como uma realidade que se substitui a outra. Mas não será este "representar-se" uma nova cilada da imaginação? E quando investe contra a própria idéia do nada, nosso filósofo demonstra tão-sòmente que a negação se apóia sempre sobre uma afirmação, pois não é auto-suficiente. E' a doutrina mesma que S. Tomás sustentava contra Maimônides e seu negativismo agnóstico. Só podemos pensar o nada, em função do ser.[32] E por isto — seguindo o excelente conselho de Sertillanges — para entendermos a criação, "não partamos do nada, mas sim, do ser. — De qual ser? — do ser de Deus, uma vez que se suponha Deus demonstrado, ou do ser da criatura, se pelo contrário, por meio dela, tomada como tal, pretendemos subir até Deus."[33]

Se nos aferrarmos a este ponto de vista, aliás o único possível, chegaremos a sobrepujar o antropomorfismo e o simbolismo por ele gerado, e a conquistar uma idéia, — analógica, sem dúvida, obscura sim, mas não "destruidora de si própria" — da misteriosa origem do ser contingente.

---

31) *I Gen. Cor r.* l. 6; *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 2; *Ia. P.* q. 45 a. 1; *I Sent.* d. 5 q. 2 a. 2 etc.

32) "Aliquid quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et hujusmodi." (*V Met.* l. 9; Cathala, n.º 896: "Ipsum non ens, ens dicitur analogice." *De Ver.* q. 2 a. 11 ad 5.

33) *Les grandes thèses de la Phil. Thom.* p. 86.

1.º A ANALOGIA CONTRA O ANTROPOMORFISMO.

a) *O Panteísmo.*[34] — Entre as numerosas razões de rejeitar o emanatismo, escolhemos adrede aquela que diretamente se tira da analogia do ser. S. Tomás expõe-na, no início de seu tratado da "processão das criaturas", de forma que nossa analogia aparece ainda uma vez como a chave de abóbada do tomismo. O argumento tem um enunciado simples: sòmente Deus é o ser por essência, tudo o mais é ser por participação; ora, o que é por participação, deriva, necessàriamente, daquilo que é por essência. Logo...

Tudo aqui gravita em torno de uma teoria da *participação;* o que indica, pelo fato mesmo, o objeto de nosso estudo.[35] Participar pode conceber-se de três modos: ter parte em a natureza mesma de um outro (assim o filho, com relação ao pai); ter parte em uma natureza diversa, mas existente unìvocamente em um outro (comunidade específica ou genérica: assim, o calor no fogo e no ferro); enfim, ter parte, — por imitação ou semelhança — em uma natureza que se encontra, por essência, em um outro: assim, a impressão de um sinete (*Div. Nom.* c. 2 l 3; c. 11 l. 2), ou ainda, a imagem, a fotografia: há semelhança, mas não comunicação de natureza; tal é a *participação analógica.* (*II Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 ad 6; *Ia. P.* q. 4 a. 3 ad 3.) Aplicadas à questão da origem do ser, estas três teorias levam a resultados completamente opostos. A primeira vai ter ao antropomorfismo extremo: concebe a criação qual uma geração; é o panteísmo emanatista.[36]

---

34) Está claro que não se pode cogitar aqui senão em lançar um rápido golpe de vista sobre o panteísmo, e não em um estudo aprofundado. Cf. o muito interessante trabalho do P. Aug. Valensin, *À travers la métaphysique,* Paris, 1925, livro segundo.

35) Sobre a participação, cf. *Ia. P.* q. 4 a. 3 e *In Div. Nom.,* passim (v.g. c. 2 l. 6; c. 4 l. 1; c. 11; l. 4);*Qd.* 2 a. 3.

36) Cf. *Div. Nom.* c. 2 l. 3 (Vivès, p. 406); l. 6 (p. 418; c. 4 l. 3 (p. 434); *De Pot.* q. 2 a. 5 ad 6; a. 6 ad 3; q. 3 a. 4 ad 9; *I Sent.* d. 7 q. 1 a. 3; d. 29 q. 1 a. 2; cf. Pinard (art. *Création,* Dict. th. t. 3 col. 2099 e col. 2132). A assimilação do Absoluto Transcendente a uma criatura patenteia-se nestas linhas de V. Cousin: "... A Criação... Não abandonemos aqui o método que sempre havemos seguido, tomando à consciência humana o que mais tarde, por uma indução superior, ela aplicará à essência divina. Criar é algo de fácil concepção, pois é o que fazemos a cada instante; com efeito, criamos, todas as vezes que produzimos um ato livre..." (*Intr. à la Philos.* 4.ª ed. pp. 101-102.) Bergson admite o mesmo antropomorfismo psicológico. (*Evol. Créatr.* p. 270.)

http://www.obrascatolicas.com

A segunda mitiga algum tanto este antropomorfismo, mas dele não se liberta inteiramente: o criado e o incriado diferem como o comparativo e o superlativo.

A terceira enfim destrói o simbolismo (participação *real*) bem assim como o antropomorfismo (participação *não unívoca*), e estabelece uma analogia composta de proporcionalidade e atribuição.

Os partidários das duas primeiras teorias são vítimas do pensamento quantitativo. Não conseguindo imaginar a coexistência do finito e do infinito, proclamam: Deus está por toda parte, logo ele é tudo. Nada existe fora dele, pois o Infinito mais alguma coisa é contraditório... [37] como se o ser fosse predicado da mesma maneira daquilo que existe por essência e do que existe por participação! A existência paralela de duas realidades de ordem *diversa* não repugna. O mundo ajuntado a Deus não faz uma realidade a *mais*, pois não se pode adicionar o que é heterogêneo: "nihil Deo ex æquo connumerari potest". (*Div. Nom.* c. 2 l. 6, Vivès, p. 417); só se somam os unívocos; ora, Deus *é* o que a criatura *tem*, mas *não é* [38]; impossível, pois, emparelhar naturezas pertencentes a ordens extremas. [39] Donde S. Tomás nos lembrar que a dissemelhança entre Deus e nós não se deve entender como uma diferença de grau de intensidade "como o menos branco declina do mais branco." (*Ia. P.* q. 4 a. 3 ad 1.) Não imaginar:

$$\frac{\text{Deus}}{\text{criatura}} \text{ como } \frac{\text{mais branco}}{\text{menos branco}} \text{ senão como } \frac{\text{brancura}}{\text{branco}},$$

e esta última relação é todavia defeituosa, porque faria crer que a criatura participa do ser divino, como se Deus se

[37]) S. Tomás tratou, várias vezes, da coexistência do finito com o infinito, ao explicar os seguintes princípios neo-platônicos: "Deus é o ser de todas as coisas" e: "Deus está em todas as coisas." Interpreta-os não já no sentido de "ser formal ou essencial", mas de ser "causal" (esse non essentiale sed causale omnium; *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 2 ad 3; *Div. Nom.* c. 5 l. 1 e c. 9 l. 2: onde exclui os modos segundo os quais uma criatura está na outra).

[38]) *Ia. P.* q. 3 a. 4: "*Sicut* illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, *ita* illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem."

[39]) Cf. *III Sent.* d. 6 q. 2 a. 3 ad 1: "Bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctus ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum, unde sicut lineæ additum punctum, non facit majus, ita nec bonum creatum additum... bono increato facit melius." Cf. *I Sent.* d. 8 q. a. 2 ad 3.

fracionasse e esmiuçasse. De fato, participar, aqui, não significa *ter uma parte*, mas imitar parcialmente: "as criaturas não participam da divina bondade, como se lhe partilhassem a essência, mas porque o ser delas é uma semelhança da bondade divina, semelhança aliás imperfeita e parcial." (*II Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 ad 6; Ia. P. q. 75 a. 5 ad 1; *Div. Nom.* c. 1 l. 2 p. 285; c. 11 l. 4 p. 566; cf. *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 2 ad 1; *Ia. P.* q. 6 a. 4 etc.)

Para nos convencermos de que o criado não pode ser um fragmento da divindade, basta notar que uma *multiplicidade* de realidades não pode ser constituída em sua individualidade por *um único* ser [40], embora divino, pois o que constitui um indivíduo é incomunicável (*De Ver.* q. 2 a. 11); de outro modo, não mais teríamos duas entidades, senão uma só. (*De Pot.* q. 3 a. 5; cf. *II C. G.* c. 15 e c. 21.) Patenteia-se o embaraço dos panteístas [41], quando devem descrever a passagem do ser inicial, simples e indeterminado, à multiplicidade evidente das coisas [42]; incapazes de encontrar uma explicação plausível, são obrigados a negar esta pluralidade, seja, equivalentemente, a negar a própria filosofia, pois cabe à filosofia explicar os seres, e não, fazê-los desvanecer, em nome de um princípio a priori E' impossível, no entanto, escapar a tais consequências, desde que se admita a univocidade ontológica: se o ser convém da mesma maneira de todos os entes, como variar estes? Ou as diferenças estariam fora do ser, logo seriam inexistentes, puro nada; ou seriam ainda seres, e deixariam então de distinguir as coisas, já que, por hipótese, o ser a todas conviria da mesma maneira. A identidade, ou melhor, a confusão seriam perfeitas. A história do panteísmo vem confirmar estas deduções, quer se trate de um monismo-estático [43], arrolando o "fieri" e a multiplicidade entre as aparências ilusó-

[40]) "Impossibile est aliquid *duobus* convenire et utrique secundum quod ipsum... Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, *minoratum* in eo et deficiens esse non potest." II C. G. c. 15.

[41]) Cf. Klimke, *Der Monismus*, pp. 558 ss.

[42]) Cf. a discussão do emanatismo árabe: *De Pot.* q. 3 a. 4 c. e a. 9; a. 5 ad 1; a. 16 c. e ad 11; *I C. G.* c. 39-45; *III C. G.* c. 47; *Ia. P.* q. 47 a. 1, etc.

[43]) Cf. a crítica de Parmênides, I Met. c. 5 l. 9.

http://www.obrascatolicas.com

rias; quer se trate de um monismo-dinamista[44], apelando, — a fim de balbuciar uma explicação —, para um infinito quantitativo que se degrada ou se fragmenta ou para um indeterminado que se torna deus no mundo e pelo mundo (ohne Welt ist Gott nicht Gott, dizia Hegel).

Admitida, ao contrário, a participação analógica, tudo se esclarece — na medida em que estas matérias comportam clareza. Garante-se a plena transcendência do Absoluto, pois que é negada toda participação unívoca — seja comunidade de natureza, seja comunidade de gênero.[45] Ao mesmo tempo, esta transcendência não é tal, que nos condene à equivocidade agnóstica, negadora de todo e qualquer laço entre Deus e o mundo, pois em nossa teoria, o criado imita proporcionalmente ao Criador, porquanto o ser criado é o efeito, logo o reflexo da atividade suprema: "O Ato primeiro é princípio universal de todos os atos por ser infinito, tudo encerrando virtualmente em si. Donde as coisas participam dele não como partes mas porque dele provêm por processão." (*Ia. P.* q. 75 a. 5 ad 1; cf. *De Cael. et Mundo.*, c. I l. 29, in fine; *I Sent.* d. 8 q. 1 a. 2; *Div. Nom.* c. 2 l. 3 p. 406.)

Outra dificuldade que embaraça ao antropomorfismo é a incapacidade de conceber um começo absoluto. Estranha-

---

44) J. Durantel não parece ter percebido as diferenças *radicais*, que, apesar de algumas expressões comuns, separam tomismo e plotinismo. Em um estudo sobre *La notion de création dans St. Thomas* (Ann. phil. chrét. tomos 13-14, fev. a jun. 1912), embora afirmando uma profunda diferença entre Deus e a criatura, não deixa de asseverar "que, no fundo, o ser criado tem alguma coisa do ser divino" (t. 13 p. 486; cf. p. 464 e p. 481): daí decorre que o criado é o ser divino "degradado" (p. 483). No processo criador, não há nem ruptura nem discontinuidade: "é o mesmo jacto ininterrupto, que vai dos confins da divindade aos limites extremos da potência" (p. 591). "Que ela seja raio, onda, anseio, jorro, a criação não se pode conceber com uma ruptura de ser entre seus termos" (t. 14 p. 15). Em suma, haveria entre S. Tomás e Plotino apenas uma diferença de grau: Plotino manteve, mais que S. Tomás, a identidade fundamental do criado e do incriado: a alma, por ser menos degradada pode fàcilmente unificar-se de novo e identificar-se com Deus (*ib.* p. 177, nota). S. Tomás seria, pois, um Plotino "degradado". Cumpre referir Durantel a Ia. P. q. 4 a. 3, onde encontrará condenada pelo Santo Doutor a semelhança plotiniana entre Deus e o mundo: semelhança unívoca com diferença de grau.

45) Lembrar-se que as "quinque viæ" nos levam a um motor *não movido*, a uma causa *não-causada*, etc., isto é, a um ser, radicalmente diverso do nosso.

mente míope, ele não consegue ver os grandes conjuntos longínquos, só distingue o que se lhe passa diante dos olhos, a saber apenas causalidades parciais, sucedendo-se a outras causalidades parciais: nascidas de um princípio particular, exercendo-se sobre determinada matéria preexistente, e terminando em determinado efeito limitado. Incapaz de fazer abstração do contingente, não pode chegar — Spencer o exemplifica muito bem[46] — senão a uma idéia infantil de criação, que imagina Deus à maneira de um gigantesco Operário moldando a matéria eterna.[47] Os famosos axiomas "nada se cria, nada se perde"; "do nada, nada sai", profundamente verídicos em física, atestam quando se pretende estendê-los à metafísica, uma radical *incapacidade de abstração*.[48] Não se chega a fazer, na atividade causal, a *dissociação* entre o que lhe é essencial e o que lhe é acidental, entre *tal* causalidade e a causalidade *pura*, simples ação realizadora; não se consegue ultrapassar a consideração da origem de tal ser, para se levantar até à origem do *ser como ser*.[49] Numa palavra, não se trilha a estreita via de remoção que leva à analogia.[50] Ao contrário, para quem sabe suficientemente depurar suas idéias, a noção de criação não aparece como contraditória; impõe-se mesmo

---

46) *Premiers principes*, § 11.

47) "Potentia divina nullo modo passiva est, *nec* etiam vere activa, sed superactiva; actio enim ejus non est per modum motus sed per modum operationis... et ideo non requirit materiam in quam agat, quod non potest esse in actione quæ est cum motu, et ideo non oportet quod creatio sit *ex materia*... agens naturale est causa motus, sed agens divinum est *dans esse totum*." *III Sent.* d. 7 q. 1 a. 1 ad 3.

48) Cf. G. Ballerini, *L'esistenza di Dio*, ed. 9 pp. 303 ss.

49) *Ia. P.* q. 44 a. 2; q. 45 a. 2 ad 1; *II C. G.* c. 37; *De Pot.* q. 3 aa. 5, 6, 8; *VIII Phys.* l. 2.

50) Renouvier parece ter vislumbrado, em meio de suas trevas, alguns dos preconceitos que vêm cegar seus colegas. Por exemplo, a esta dificuldade: na ordem da experiência, descobrimos causas que são — na realidade — efeitos; logo, pode-se sempre remontar indefinidamente e perguntar qual é a causa de Deus — responde ele que a objeção desloca o problema; "refere-se à ordem da experiência, ao passo que a questão do primeiro começo concerne à origem e à causa dos fenômenos, que foram submetidos a esta ordem, a esta lei." *Le Personnalisme*, p. 5 (cf. *ib.* p. 17). E ainda: "Hoje em dia, tornou-se hábito para os filósofos, nas questões da origem primeira, aceitar como solução o simples adiamento indefinito do problema. De fato não passa de adiamento indefinito do problema em foco esta doutrina da série infinita dos fenômenos." *Op. cit.* p. 115.

http://www.obrascatolicas.com

a quem desfruta bastante envergadura de espírito para não se hipnotizar sobre as produções parciais, mas antes subir até ao plano ontológico, a fim de estudar: "a causa dos seres não sòmente enquanto tais, senão enquanto seres." (Ia. P. q. 44 a. 2.) Nesta perspectiva, qualquer outra produção que não seja uma produção "ex nihilo sui et subjecti" aparece como impensável: a considerar a emanação do ser em sua totalidade, relativamente ao princípio universal, torna-se impossível que qualquer coisa (matéria, tempo, fenômeno anterior) seja pressuposto a esta emanação, porquanto fora do ser nada existe. (*Ia. P.* q. 45 a. 1; *II C. G.* c. 21.)

b) *Criação no tempo.* — Depois de ter explanado o conceito analógico da criação, S. Tomás adita, em certa passagem: "donde aparece a *futilidade* dos que impugnam a criação, valendo-se de razões tiradas do movimento ou do vir-a-ser." (*II C. G.* c. 18.) Compreende-se esta veemência. Sempre sob a obsessão da causalidade criada, sempre vítima daquilo que Maimônides chamava a "assemelhação", obstinam-se os adversários em transformar em problema de física o que depende da mais etérea metafísica. Introduzem perpètuamente em nossa questão considerações de "sucessão", de "dias", de "tempo", em uma palavra, que não são pertinentes ao caso. E é tanto mais fácil a ilusão, quanto, para os teólogos, criação se entende sempre da novidade do universo — em virtude (é bom não o esquecer) de uma revelação que vem completar as exigências da metafísica. Em filosofia pura, pode-se, sem evidente contradição, sustentar simultâneamente a eternidade do mundo e sua criação. E' óbvio, portanto, que o problema ontológico da emanação primeira, prescinde da duração, e paira sobre as realidades fenomenais; toda concepção contrária é antropomórfica. Tal se apresenta a primeira antinomia kantista: ela focaliza o debate sobre a proposição: "o mundo tem um começo no tempo, e é também limitado no espaço." Não é de admirar se a discussão é estéril e que possa Kant denunciar triunfalmente "os paralogismos, em que de ambos os lados caem os dogmatistas." Muito antes dele[51], já S. Tomás denunciara a ingênua ilusão daqueles que se referem à série infinita de dias precedendo a este (*Ia. P.* q. 46 a. 2 obj. 6), ou então, a um instante vazio, antes da criação. (*II Sent.* d. 1 q. 1 a. 5 ad 4; *Quod.* 5. a. 1.) Consequências do vício original, que consiste em proporcionar, *diretamente*, a produção do mundo, com uma fabricação humana, em vez de pô-las, primeiro, em relação com o respectivo grau de ser, para comparar depois as duas relações semelhantes; eles proporcionam:

$$\frac{\text{produção universal}}{\text{produção particular}} = \frac{\text{superlativo}}{\text{comparativo}}, \text{ em vez de:}$$

$$\frac{\text{produção universal}}{\text{ser por essência}} = \frac{\text{produção particular}}{\text{ser por participação.}}$$

Esta simples analogia permite-nos escapar à armadilha preparada por Kant, pois nos eleva acima do temporal e do espacial. O tempo "vácuo" antes da criação é um embuste da imaginação, como o espaço vácuo "acima do céu". (*Ia. P.* q. 46 a. 1 ad 8; *Quod.* 5 a. 1; *De Pot.* q. 3 a. 1 ad 10 e a. 2; a. 14 ad 6; a. 17 ad 20; *I Sent.* d. 19 q. 9 exp. litt.; *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 5 ad 7 e 13.) O não-ser e o ser não são dois termos, entre os quais se desenrola uma extensão, que a ação criadora deveria transpor: há nisto "uma falsa imaginação". (*Ia. P.* q. 45 a. 2 ad 4; *II C. G.* c. 36; *De Pot.* q. 3 a. 4 ad 2.) Vãs são as objeções apoiadas sobre bases tão frágeis, como vã ainda é a ruidosa disputa sobre o "momento primeiro" que o mundo viveu. Como vimos, o problema da novidade do mundo ocasionou ferrenha luta, durante uma parte da Idade Média, entre aristotélicos e teólogos... questão que renascia a cada momento, por ser formulada mal, sem discernir os diferentes elementos que integram a noção de criação. Logo que apelam para considerações de "tempo", é impossível concluir sem recorrer à fé. Se soubermos, pelo contrário, seriar as questões,

51) Pode dizer-se que S. Tomás foi, sobre este ponto, o precursor de Kant? Dificilmente, pois a semelhança é puramente acidental. A atitude do Santo Doutor é negativa: não se consegue demonstrar nem a eternidade do mundo, nem sua novidade, aduzem-se apenas probabilidades. Kant é afirmativo: a razão chega, não a probabilidades, senão a uma contradição evidente. S. Tomás ensina que a questão é filosòficamente insolúvel, porque é "física" e não "metafísica"; Kant adianta que a antinomia é própria à "razão pura", e deduz daí a ruína do dogmatismo. Um abismo separa, pois, os dois pensadores.

http://www.obrascatolicas.com

elaboraremos um conceito analógico, que se aplicará tanto à produção de uma substância material, como de uma imaterial, ou de uma substância eterna.[52]

Quanto a este último ponto, tão apaixonadamente discutido por seus contemporâneos, S. Tomás não hesita um só momento; basta-lhe comparar a idéia de duração com a noção analógica de "produção do ser", para verificar que não se podem contradizer, por não serem da mesma ordem: "criatura" é aquilo que, em seu existir, depende totalmente de un outro; "eterno" significa existir sempre. Ora, em que se excluem estas duas noções?[53] Uma dependência ontológica nada tem que ver com o tempo, pois consiste apenas numa relação; que esta relação tenha começado a existir em um momento dado, ou não, pouco importa, contanto que haja uma Fonte e um ser que da Fonte receba. (Cf. *De Pot.* q. 3 a. 14 c. e ad 8.) Os "murmurantes" — que S. Tomás reduzia ao silêncio — ao confundirem origem no ser e origem no tempo, feriam gravemente nossas diversas analogias:

1.º A analogia da AÇÃO, quando a concebiam desenrolando-se no espaço e no tempo, donde os vãos argumentos tirados do fato que a causa deve existir anteriormente ao efeito[54], que tudo que se faz, começa em um momento dado[55], e que, por conseguinte, houve um instante vácuo, depois do qual o mundo existiu.[56] Outros se apegam à ordem

52) "Ad *rationem* creationis pertinent duo. Primum est ut nihil præsupponatur in re quæ creari dicitur... secundum est ut in re quæ creari dicitur, prius sit non esse quam esse, non quidem prioritate temporis vel durationis... sed prioritate naturæ... et si hæc duo sufficiant ad *rationem* creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic creationem philosophi posuerunt. *Si autem accipiamus tertium*: oportere ad rationem creationis ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat... sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur." *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 2.

53) "In hoc tota quæstio consistit: utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium repugnent ad invicem vel non." (Op. 27, *De aeter. mundi.*) Os teólogos visados por S. Tomás queriam, como se vê, não só provar a não-repugnância de uma criação no tempo, — o que era de seu dever — mas ainda pretendiam provar que a criação deve necessàriamente ser temporal, o que constituía empresa quimérica.

54) *II C. G.* c. 38. ratio 1a.; *De Pot.* q. 3 a. 4; a. 14 ad 7 sed c.; a. 13 c. e ad 5; a. 16; cf. *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 ad 21.

55) *Ia. P.* q. 46 a. 2 obj. 1.

56) *II C. G.* l. c. ratio 2; *II Sent.* l. c. a. 5 ad 2 s. c.; *Ia. P.* l. c. obj. 2; *Op.* 27.

espacial, e objetam uma distância infinita a percorrer, ou uma adição feita ao infinito.[57] Sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a causalidade limitada: "Em si não é contraditório que uma causa produza instantâneamente seu efeito sem o preceder no tempo. Seria de certo contraditório nas causas que atuam com movimento... E por estarem os homens afeitos a considerar esta classe de produções, dificilmente entendem uma causa que não preceda no tempo o respectivo efeito." (*Op.* 27; cf. *II C. G.* c. 38, sol. 1. *De Pot.* q. 3 a. 1 ad 11; a. 13 fin. c.; *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 ad 3.)

2.º Ferem ainda a analogia concernente ao TERMO da ação, e que nos obrigava a elevarmo-nos acima dos efeitos particulares, para considerar o efeito mais universal e o mais total: o ser. Nova fonte de vãos argumentos, afastados por S. Tomás com uma palavra de desdém: "esta razão é *particular*." (*Ia. P.* q. 46 a. 2 ad 8; cf. ad 4.) Podem eles provar que *tal* ser não é eterno, ou que *tais* condições do universo deveram ter começo (*Ia. P.* q. 46 a. 2 obj. 4, 7, 8; *II C. G.* c. 38, rat. 5-6) mas de modo algum atingem o problema *geral*, o único que nos ocupa: "indagamos, de uma maneira universal, se alguma criatura qualquer existiu eternamente" (*l. c.*). Razões extra-filosóficas, e tão frágeis, que a mesma fraqueza parece conferir por si alguma probabilidade ao partido oposto (*op.* 27, in fine). Empregá-las é antes escárnio do que confirmação da fé. (*II Sent.* d. 1 q. 1 a. 5; *Ia. P.* q. 46 a. 2; *Quod.* 3. a. 31.) Notemos todavia que os pseudo-teólogos não são os únicos a errar; os aristotélicos de seu lado antropomorfizam outro tanto, quando pretendem demonstrar com "razões particulares" que o mundo é eterno. São pois inaceitáveis os argumentos, tomados quer da condição especial de certas criaturas, que nenhuma tendência manifestam para o não-ser; quer da eternidade do movimento ou do tempo; quer da perpetuidade das espécies (*II C. G.* c. 33; *II Sent.* l. c. obj. 1-10; *VIII Phys.* l. 2; *Ia. P.* q. 46 a. 1 obj. 2-7; *De Pot.* q. 3 a. 17 ad 2-3); quer da causalidade limitada que supõe sempre

57) *II C. G.* l. c. ratio 4; *De Pot.* q. 3 a. 4 ad 2; *II Sent.* l. c. ad 4 s. c. — e também os que imaginam uma infinidade de dias precedendo a criação: *C. G.* l. c. rat. 3; *Ia. P.* l. c.; *II Sent.* ad 3 s. c.

http://www.obrascatolicas.com

um sujeito preexistente. (*II C. G.* c. 37; *Ia. P.* q. 44 a. 2; q. 45 a. 1 obj. 1; *De Pot.* q. 3 a. 1 ad 1-2, 15-17.) Tudo o que se poderia demonstrar é que, em certas séries, nenhum fenômeno exige ser o primeiro (cf. o ovo e a galinha), pois antes dele pode-se sempre supor um outro; não aparece, portanto, onde começou a série.[58]

De ambos os lados, esquecem que a demonstração apodítica se tira da essência das coisas; ora, a essência, por definição, abstrai do tempo; impossível, portanto, provar o começo do mundo, impossível também atacar o artigo da fé com argumentos convincentes. (*Ia. P.* q. 42 a. 2; *De Pot.* q. 3 a. 17.) A única pesquisa que não esteja fadada à esterilidade, é aquela que se coloca, de uma feita, sobre o terreno do ser, para investigar, não mais a origem temporal, senão a origem entitativa do cosmos. (Cf. Maimônides, *Guide,* I, cap. 76.) Kant[59], é verdade, acoima-nos de subterfúgio: "Em vez de um mundo sensível, concebe-se não sei que mundo inteligível; em vez do primeiro começo (uma existência precedida por um tempo de não-existência), pensa-se uma existência em geral, que não pressupõe nenhuma outra condição no mundo... e por aí, escapa-se ao tempo e ao espaço. Mas, precisamente, trata-se aqui apenas do "mundus phænomenorum" e de sua grandeza; não se pode, de modo algum (sem lhe suprimir a essência) fazer abstração das condições da sensibilidade." A observação seria justificada na hipótese (em que se coloca Kant) de uma demonstração do *começo* do universo; seria, então, impossível desprender-se das considerações do tempo; cumpre, porém, não esquecer que o mundo sensível, o "mundus phænomenorum", está, não sòmente no espaço e no tempo, mas ainda no ser; teremos, portanto, o direito de considerar-lhe as origens ontológicas. Abandonando o debate sobre eternidade ou a novidade do mundo, perguntamos: que é ele em relação ao ser? — Uma realidade deficiente, instável? Neste caso, ele postula uma plenitude; e já que não basta a si mesmo, depende de um Criador. "Eis por que considerar a origem das coisas não compete à filosofia da natureza, mas à filosofia primeira que considera o ser em geral e o que transcende o movimento." (*II C. G.* c. 37.)

58) Cf. De Munnynck, *Le commencement du monde* (Div. Thomas, Fribourg, 1926).
59) *Anmerkung zur ersten Antinomie, zur Antithesis.*

2.º A ANALOGIA CONTRA O SIMBOLISMO.

a) *A causalidade e a imutabilidade divinas.* — Analogia contra simbolismo, dizemos; mas bem poderíamos ter escrito, ainda uma vez, analogia contra antropomorfismo, pois todas as objeções levantadas pelos agnósticos modernos já foram por nós encontradas, embora sob forma diferente — diferença que não abona os filósofos modernos, muito mais superficiais que os antigos — caídas da pena dos antropomorfistas medievais, tentando provar a necessidade de uma criação eterna. São tiradas todas elas da imutabilidade divina.[60] Antes, porém, de entrar no debate, averiguemos o ponto que atingimos no desenvolvimento de nossa tríplice analogia.

Na terceira proporção — relativa ao efeito — cada um dos termos da primeira relação tem seu correspondente na segunda relação (o que não se dá para as duas outras analogias). Todos os conceitos são elevados a seu máximo de perfeição: efeito total, oriundo do nada, em relação real com sua causa.[61]

Escoimamos já a segunda proporção — relativa à atividade — do fieri e da limitação. Que resta então de analògicamente comum? Nada, poder-se-ia dizer, pois, de um lado, como mudança e sucessão que é, a ação foi eliminada (cumpre não a conceber qual o fio a unir o criador e a criatura, qual movimento a correr de um termo a outro) (*De Pot.* q. 3 a. 2); de outro lado, como perfeição que é, confunde-se com aquela atividade suprema, que se denomina natureza divina. (*Ia. P.* q. 45 a. 3 ad 1; *De Pot.* q. 3 a. 3 ad 2.) Impossível distinguir um Atributo especial que corresponda à produção do ser.[62] Bem sei que falamos do "Cria-

60) *II C. G.* c. 32: "Rationes volentium probare æternitatem mundi ex parte Dei acceptæ"; — comparar com as razões de Hamilton e Mansel.
61) S. Tomás observa (*De Pot.* q. 3 a. 3) que alguns negavam fosse esta relação real, o que nos deixa perplexos!
62) Percebe-se quão fútil é a objeção de Mansel: se criar é uma perfeição, é impossível que Deus a tenha adquirido em um momento da duração; — o que supõe que criar é uma perfeição dis-

http://www.obrascatolicas.com

dor", mas invertemos então a relação que nos liga à Fonte suprema, para colocar a esta em relação com o mundo: mera relação de razão que nada põe em Deus; — o que nos leva a falar de nossa primeira proporção, concernente ao princípio ativo. No criado, encontramos: 1.º um agente particular: 2.º passando da inércia à atividade; 3.º em relação real com o respectivo efeito; proporcionadas ao ser por essência, estas notas transformam-se desta forma: 1.º agente universal; 2.º sempre em ato; 3.º sem relação real para o efeito.

O primeiro ponto não oferece dificuldade para quem elabora uma idéia bastante depurada da causalidade. Realizar, dar o ser, não implica, em si, uma limitação do princípio ativo. Pelo contrário, os simbolistas não chegam a conceber como pode o Imutável agir externamente, sem mudar; como pode o Absoluto causar, sem se tornar relativo. Somos, pois, constrangidos a consagrar o fim do presente capítulo ao exame destes dois problemas.

Na ordem moral, compreendemos que um efeito possa chegar à existência, sem acarretar com isto uma mudança atual na causa. Assim, no dia de Pentecostes de 1917, ao promulgar o Código de Direito Canônico, Bento XV dava-lhe força de lei, a partir do Pentecostes do ano seguinte. Portanto, em 19 de maio de 1918, todas as prescrições do novo Código começaram a entrar em vigor, sem que tenha, por isto, a vontade do Pontífice sofrido, naquele instante, mudança alguma.[63] A mudança já se dera, dirá alguém. Quem o nega? Mas suponhamos um preceito eterno: em dado momento da duração, poderá ele fazer sentir sua eficácia, sem que advenha modificação alguma à vontade eterna que o havia notificado: toda a novidade caberá a este efeito temporal de uma causa imutável. (Ia. P. q. 19 a. 7.) Transponhamos esses dados para a ordem do ser, e obteremos a noção analógica do que pode significar uma atividade imutável e determinada em si, porém mutável, de certo modo, e inteiramente livre com relação a seu termo. (*II Sent.* d. 25 q. 1 a. 1 ad 1; *Ia. P.* q. 19 a. 3, 7, 10; *I C. G.* c. 82, 88; *De Ver.* q. 24 a. 3, etc.) Afirmações que parecem excluir-se, mas que, em verdade, não se contradizem: a imutabilidade e o determinismo referem-se à causa — o "fieri" e a liberdade, relacionam-se ao efeito. Vítima, como sempre, do antropomorfismo, não alcança o simbolismo a liberdade supereminente senão concebendo-a à semelhança da nossa, e quer lhe impor então esta pluralidade de etapas, que exige em nós o livre arbítrio.

O conceito analógico de causalidade importa qual único conteúdo: dar o ser, realizar; não implica, absolutamente, uma modificação do princípio que dá o ser, e que realiza; basta haver, no paciente, uma transformação que o coloque sob o domínio do agente: "actio est in passo". Suponhamos um Ato Infinito: poderá ter sob sua dependência, simultâneamente, uma multidão de realidades. (*De Pot.* q. 7 a. 8 f. c.; cf. *I Sent.* d. 14 q. 2 a. 1 ad 1.) Eterno, será ele livre de determinar que estas relações tenham princípio em tal ou tal instante da duração, sem ser ele mesmo afetado por este perpétuo "fieri", em que se lhe movimentam os efeitos.[64]

Em compensação, nossa linguagem deficiente parecerá introduzir em Deus, a cada momento, um "fieri" qualquer. De fato, quando um ser se encontra em dependência para com outro, basta variar a causa desta dependência, para, proporcionalmente, variar também a relação. (*De Pot.* q. 7 a. 8 ad 5; *I Sent.* d. 30 q. 1 a. 1 f. c.; cf. d. 9, exp. litt. ad 1-2; d. 15 q. 1 a. 1.) Decorre daí que toda modificação no ser da criatura faz surgir nela uma relação nova para com seu princípio. Assiste-nos, portanto, razão, ao dizermos que, a cada momento, uma infinidade de relações *novas* ligam o mundo a Deus. Não é — repetimo-lo uma vez mais — que mude o Imutável, senão que, em seu perpétuo presente, dominando toda a duração, determinou ele, que em

---

tinta, advindo acidentalmente à essência divina, ao passo que "voluntas (Dei) uno et eodem actu vult se et alia." *I. C. G.* c. 28.

63) "Sicut per intellectum determinatur rei factæ quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde, si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente." *II C. G.* c. 35; cf. *Cp. theol.* c. 97.

64) "Ex quo quidem operationis genere (actio virtualiter transiens) nulla perfectio Deo advenire significatur sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina." (*De Pot.* q. 10 a. 1.)

http://www.obrascatolicas.com

tal ou tal momento do tempo, algo seria modificado na criatura[65]: novidade, implicando uma relação para Deus, e reciprocamente, novo modo de conceber a Deus em relação ao mundo.[66] A Criação foi, simplesmente, a primeira destas relações, com a diferença, porém, de que, então, a produção foi TOTAL, e o universo não podia mudar, pois não existia ainda: a dependência surgiu instantâneamente, nada pondo absolutamente no Criador[67], pois reside ela, inteiramente, no termo temporal do Ato Eterno. (*I Sent.* d. 30 q. 1 a. 2; *De Pot.* q. 3 a. 3 ad 1-6.) Há apenas isto de novo: a mesma atividade divina recebe, em certo momento, o *nome*[68] de criadora, no momento, digo, em que uma realidade aparece, merecendo, por *Analogia de Atribuição,* o qualificativo de "ser".

A análise precedente mostra, se me não engano, como é sem razão que a antítese da quarta antinomia sustenta que o Absoluto não poderia produzir um efeito, a menos de entrar ele próprio na cadeia dos fenômenos. Equivale a não conceber causalidade alguma, fora da causalidade unívoca, puro "condicionamento empírico". Esta é, com efeito, da mesma natureza que seu termo: assim, o homem gera o homem. Mas à medida que subimos na série dos seres, descobrimos agentes bastante universais para poderem produzir uma multiplicidade de efeitos diversos, com os quais apenas possuem comunidade genérica: assim, o sol e as diversas manifestações de sua energia. (*Ia. P.* q. 4 a. 2-3; q. 115 a. 3 ad 3, etc.) Nestas causas polimorfas, supereminentes, encontram-se em estado de síntese sublimada — "excellentius" (Ia. P. q. 6 a. 2) — as perfeições esparsas nos efeitos. No cimo de tudo, teremos um princípio de tal modo perfeito, que apenas haverá entre ele e o que dele depende uma comunidade analógica. (*I Sent.* d. 8 q. 1 a. 2; *Ia. P.* q. 4 a. 2-3; q. 62 a. 3 etc.) Sobreestando ao tempo e ao espaço, poderá ele produzir um efeito temporal e espacial, sem ser encerrado entre as malhas dos fenômenos: "a natureza divina, por sua infinidade, transcende qualquer modo, espécie e número da criatura." (*De Pot.* q. 9 a. 9.)

b) *O Absoluto e a relação causal.*

Causa = relação real para o efeito;
Absoluto = não-relativo;
Causa absoluta = relativo não-relativo.

Eis reduzida a esquema a objeção dos simbolistas, e esta brevidade a torna, por isto mesmo, mais incisiva.[69] Tem-se frequentemente procurado fugir-lhe apelando a uma cômoda distinção: a única relação que repugne ao Absoluto, dizem, é a dependência no ser, em relação a um outro; ora, a causa primeira, longe de depender da criatura, lhe comunica o ser.[70] Nós mesmo sustentamos que as relações subsistentes não repugnam ao Absoluto, e recorremos a este texto de S. Tomás: "A substância primeira é absoluta no sentido de não depender de uma outra; mas o relativo em Deus não se opõe a um absoluto não dependente, ele se opõe a um absoluto que não se refira a um outro."(*De Pot.* q. 9 a. 4 ad 10.) Não teremos, aqui, uma nova aplicação desta doutrina?

Parece-nos que não. O caso das relações divinas era privilegiado; tratava-se de relações surgidas no seio mesmo do Absoluto; ora, neste momento, pretende-se estabelecer uma relação entre o Absoluto e uma realidade que lhe é

65) *Div. Nom.* c. 3 l. 1: aí encontram-se belos exemplos: uma cadeia de luzes suspensa à abóbada celeste; pareceríamos puxá-la para baixo, sem entretanto conseguir movê-la; ou ainda: embarcados, ao segurarmos um cabo atado a uma pedra, teríamos a impressão de arrastar a pedra para nós, mas na realidade seríamos nós que caminharíamos para ela.

66) *I Sent.* d. 14 q. 1 a. 1; cf. d. 30 q. 1 a. 1 ad 1. — Negar que uma mudança temporal possa resultar de um ato eterno seria confundir o *quando* (eternidade do ato) com o *para quando* (novidade de seu termo) *De Ver.* q. 2 a. 4 ad 5; *De Pot.* q. 3 a. 17 ad 4-6; seria confundir a relação com seu fundamento (*I Sent.* d. 30 q. 1 a. 1 ad 2).

67) Cf. *I Sent.* d. 16 q. 6 ad 2.

68) "*Significatur* relative ad causam." *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 1 ad 3; cf. d. 14 q. 2 a. 1 ad 3 e 5; d. 30 q. 1 a. 3; *Ia. P.* q. 13 a. 7 ad 4. — Mansel confundiu, pois, o modo de significação e a coisa significada.

69) Seja dito de passagem, *ad hominem,* é estranho que se mostre tanta severidade para com o teísmo, quando de outro lado se prega abertamente a identidade das contraditórias, o Absoluto que evolui, e mil monstros desta espécie.

70) Eis, por exemplo, duas passagens que me vêm à memória: "The only relation which the absolute essencialy excludes, is the relation of real dependence upon anything else. We have no right in reason to define it as the non-related. In fact it manifests itself as the causal sustaining ground of all relations." (*The Catholic Encyclopedia,* art. *Agnostism.*) — "The first cause is of course related to the effect. A cause out of all relation to the effect is no cause", etc. Borden Parker Bowne, *Kant and Spencer,* London, 1912, p. 236.

http://www.obrascatolicas.com

extrínseca: empreendimento contraditório, porquanto o Absoluto está encerrado em si e não, aberto para fora. (*De Pot.* q. 8 a. 1 ad 10.) Ademais, conquanto a causa não dependa do efeito, na ordem do ser, todavia dele depende na ordem da ação, e a criação, nesta hipótese, ajuntaria a Deus, uma relação real, o que destruiria a imutabilidade divina. O único recurso que nos resta para escapar ao simbolismo é voltar à nossa primeira analogia, e verificar se uma relação real para com o efeito pertence à essência de toda e qualquer causalidade.

Os termos criados: agente particular, passagem da potência ao ato, relação real, estavam proporcionados ao ser potencial; suposto, pelo contrário, que tenhamos um ser que seja Ato puro, que mudança deveríamos operar no "numerador" da segunda relação? Será mister eliminar a limitação, o "fieri" e a relação real. Admitamos as duas primeiras remoções; mas a terceira não fará esvair porventura o conceito de causalidade, sob pretexto de purificá-lo?

Uma consideração se impõe: é que todas as relações consecutivas à quantidade, quando reais, são também mútuas, recíprocas; o mesmo, porém, não se dá com as relações que surgem na ordem da passividade e da ação. O paciente, o efeito, estão sempre em dependência, em face do agente, da causa. A recíproca é igualmente verdadeira para todas as causas "que agem ou causam sendo elas mesmas agidas e causadas, porque são *ordenadas* pelo próprio influxo que recebem, a produzir um efeito." (*De Pot.* q. 7 a. 10; Ia. P. q. 13 a. 7.) Por vezes, entretanto, a causa se encontra fora daquela ordem de atividade, em virtude da qual surge a relação. Consideremos, para ser mais claro, a intelecção [71]: este ato de conhecimento põe a inteligência em relação com o real, mas o real ele mesmo em nada muda; de maneira alguma ordena-se para a inteligência: "de modo algum a coisa é modificada por tal ato, pois a atividade intelectual é imanente, não transforma a matéria exterior." (*De Pot.* q. 7 a. 10.) O pensamento é causado pelas coisas, e estas pertencem, entretanto, a outra ordem: "as coisas, existindo em a natureza, estão fora da ordem sensorial ou intelectual." (*Ia. P.* q. 13 a. 7.) A relação corre da inteligência à realidade, mas não em sentido contrário. (Cf. *III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1.)

Ora, Deus encontra-se fora e acima da ordem criada, e sua ação criadora deve conceber-se antes ao modo de nosso ato imanente de intelecção, do que à maneira de um influxo físico, jorrando do céu, para vir abraçar a terra. [72] Ação formalmente imanente, embora lhe compita um termo extrínseco; ação não unívoca ao ser do efeito [73], como dizíamos da intelecção que não é da mesma natureza que sua causa exterior. Parece, pois, que podemos enunciar a analogia seguinte:

$$\frac{\text{Deus}}{\text{criatura}} = \frac{\text{conhecível}}{\text{conhecido}} = \frac{\text{relação de razão}}{\text{relação real.}}$$ [74]

Desconcertado, não descansa o espírito enquanto não tenha imaginado Deus como que ligado à criatura por sua ação, do mesmo modo que suspendemos as coisas a nosso pensamento [75]; mas a razão se apressa em corrigir os extravios da imaginação; fazendo recair sobre a criatura só toda a realidade da relação. (*I Sent.* d. 8 q. 4 a. 1 ad 3; d. 14 q. 2 a. 1 ad 3; d. 30 q. 1 a. 3; *III Sent.* d. 5 q. 1 a. 1; *De Pot.* q. 7 a. 10 ad 3-4; *Ia. P.* q. 13 a. 7 ad 4 etc.) Cumpre, portanto, inverter, de certo modo, nossa maneira de conceber. E alcançaremos este resultado paradoxal: a causalidade, no grau máximo de depuração, parece passar

71) "Contingit, ut dicit Phil. 5 Metaph., aliquid dici relative non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum, sicut est in omnibus quorum unum dependet ab alio et non e contrario, sicut scibile non est relativum nisi quia scientia refertur ad ipsum, scibile enim non dependet a scientia sed e converso." *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 1 ad 3; *Ia. P.* q. 16 a. 6 ad 2.

72) *II C. G.* c. 31: "Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum quasi ab ipso exiens et in creatura terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligno." (Cf. *De Pot.* q. 7 a. 10 c. e ad 1; q. 3 a. 15; *I Sent.* d. 7 q. 1 a. 1 ad 3; d. 14 q. 1 a. 1 ad 3; *II C. G.* c. 9 e 23.)

73) *De Pot.* q. 7 a. 10: "Quidquid in (divina actione est) est omnino extra genus esse creati per quod refertur ad Deum."

74) *II Sent.* d. 1 q. 1 ad 1; *Ia. P.* q. 13 a. 7 ad 4; *De Pot.* q. 7 a. 7 ad 9.

75) *I Sent.* d. 8 q. 4 a. 1 ad 3: "Intellectus noster non potest accipere relationem in uno extremorum quin intelligatur in illo ad quod refertur: ideo ponit relationem quandam circa ipsum scibile et significat ipsum relative... ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus vel Creator, cum de Deo dicitur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura." *De Pot.* q. 1 a. 1 ad 10.

http://www.obrascatolicas.com

da esfera da ação para a da relação (creatio passiva); mas esta por sua vez nos faz retornar à ação porquanto depende por inteiro da supereminente atividade divina (creatio activa). (*De Pot.* q. 3 a. 3; *II Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 ad 4.) Devemos conceder aos simbolistas que certas dificuldades persistem. Tudo quanto se pode esperar é afastar as contradições patentes. Certamente, a criação não é um mistério, no sentido teológico, pois que se pode demonstrá-la; não é menos certo, contudo, que nos devemos limitar estritamente, nessa matéria, ao "an sit"; lobrigamos *que* as coisas *devem* necessàriamente ser assim, o que de modo algum impede que dificuldades sem número nos ocultem o "quid sit". Aliás, não é esta a condição do conhecimento por Analogia?

A criação, exemplo perfeito de analogia mista. — Sòmente depois de nos ter levantado até à misteriosa eclosão das coisas, é que logramos abranger, em toda a sua plenitude, *a analogia do ser*. Em nosso capítulo segundo, seguíamos a analogia às avessas, se assim podemos dizer: através dos analogados secundários, buscávamos o Analogado supremo, o único, entretanto, que podia dar um sentido à analogia, pois aqueles só podem ser compreendidos da maneira que se definem, a saber em relação para o principal analogado.[76] Pelo contrário, posta a criação, atingimos por fim ao âmago da Causa universal do ser, e a analogia se esclarece definitivamente: seu derradeiro fundamento ontológico nos aparece como sendo a *imitabilidade* de Deus, de sorte que toda nossa dialética se focaliza sobre o primeiro artigo da quadragésima questão da *Prima pars*. Deus produz o Universo a fim de que sua bondade seja comunicada à criatura e representada por ela. Se o Exemplar fosse perfeitamente imitado, a criatura seria única, como única é a Imagem Incriada. (*De Pot.* q. 3 a. 16 ad 12.) Mas o ser participado é necessàriamente deficiente, reflexo quase apagado da Bondade suprema; encontra esta então, para se expandir, o subterfúgio de multiplicar as imagens de si, a fim de que uma supra ao que falta à outra; como o pensador vê-se muita vez obrigado a traduzir por uma multidão de palavras certa concepção eminentemente simples.[77] Aqui temos, pois, o segredo da multiplicidade das coisas: "a causa da diversidade dos seres é o assimilar-se a Deus." (*Cp. theol.* c. 102.) Ora, esta pluralidade não é puramente material — reprodução ao infinito da mesma imagem — a assimilação é manifestamente desigual, existe gradação, hierarquia, constituída pela maior ou menor semelhança dos seres ao inegualável Exemplar. A doutrina da Criatura, *Imagem* de Deus, é o fundamento ontológico próximo da Analogia.

Relações fundamentalmente diversas, porém ligadas todas a um termo único, segundo determinada ordem, eis em que consiste a analogia de atribuição. Mas a ela vem se entremear a proporcionalidade própria, porque, embora o criado se encontre totalmente referido ao supremo Analogado[78], todavia a denominação não é meramente extrínseca — pura relação[79] — senão semelhança verdadeiramente interior às coisas, e proporcional a seu grau de ser.[80]

Que vem a significar isto, senão que o Tratado da Criação sintetiza harmoniosamente analogia de atribuição e analogia de proporcionalidade própria?

76) *Ia. P.* q. 13 a. 6. — E se esta pesquisa não é estéril, não é em virtude da atribuição senão da proporcionalidade latente (analogia mista).

77) *III C. G.* c. 97: "Nam et homo, cum mentis conceptum uno vocabuli verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suæ mentis conceptionem."

78) *Ia. P.* q. 44 a. 1 ad 1: "Ens per participationem... non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis."

79) *III Sent.* d. 11 q. 1 a. 1 ad 7: "Sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec Filius habet esse nisi a Patre, sed in hoc est differentia quod creatura *non est illa relatio* secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse, et ideo potest considerari *in se sine respectu* ejus ad Deum, et sic invenitur non habens esse sed Filius Dei est ipsa relatio", etc.

80) *III C. G.* c. 97: "Cum *forma* sit secundum quam res *habet esse*, res autem quælibet secundum quod habet esse accedat ad similitudinem Dei qui est ipse suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina *similitudo* participata *in* rebus, similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod *magis* vel *minus* similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, *perfectius est*. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia."

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO III.

A UNIÃO HIPOSTÁTICA.

SUMÁRIO.

I. EM BUSCA DE UM CONCEITO DE UNIÃO HIPOSTÁTICA.

Como conceber a conjunção, em uma só pessoa, da natureza divina e de uma natureza humana? Que idéia fazer da Encarnação? Percorrendo todos os modos de união encontrados nas criaturas, descobriremos algum que possa, de qualquer maneira, traduzir o mistério?

A tais perguntas apresenta o método de analogia uma dupla resposta. A primeira, apoiada sobre a "via remotionis", expõe as deduções a que se entrega, *a priori*, a pura

razão.[1] A segunda, baseada na semelhança proporcional, manifesta-nos conclusões que alcança a inteligência esclarecida pela fé. Assim, nossa pesquisa deverá, em uma primeira fase, determinar, *negativamente*, o que a união hipostática não pode ser; depois, à luz da revelação, terá princípio o estudo positivo: fixar-se-á a natureza da união, e, já que uma união implica pluralidade de elementos, esforçar-nos-emos por precisar os conceitos próprios de cada qual, uma vez efetuada a transposição analógica.

Teologia negativa. — Inútil alinharmos as possíveis espécies de união, para procurarmos, sem maior esforço, encaixar em uma delas a Encarnação. A simples razão nos adverte da esterilidade de tal empresa, que nega implìcitamente a divina Transcendência. Nada, absolutamente nada, na criatura, é ou pode ser a imagem adequada desta união inefável[2]: "ineffabilem assumptionem" (*Un. Ver.* a. 2) entre Deus e o homem, desta comunhão de *duas* essências em *uma* só Pessoa. Cumpre contentarmo-nos com uma idéia analógica sobre as três noções que integram nosso conceito de Encarnação. De dois deles (natureza e pessoa divina) não podemos adquirir uma noção unívoca; ora, sendo o termo total da ação unitiva a pessoa divina, segue-se que todo con-

---

1) E' bem claro que tal atitude não envolve racionalismo algum: não se constrói a priori um mistério, cuja simples possibilidade é indemonstrável, apenas partimos de uma hipótese: suposto que nos fosse revelada uma união entre a natureza divina e a natureza humana — nada mais — e perguntamos: que pode a razão, abandonada às próprias forças, determinar a respeito desta verdade primeira?

2) Sobre a inefabilidade da Encarnação, abundam os textos: *III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1: "ineffabili unione"; *IV C. G.* c. 27: "inter omnia mirabilissimum est"; *ib.* c. 41: "hæc unio ab homine perfecte non valet explicari"; *Cp. Th.* c. 211: "quodam modo incomprehensibili et ineffabili." — *Div. Nom.* c. 2 l. 4 (Vivès, p. 412): "Compositio qua divinitus Jesus compositus est... non potest sufficienter cognosci quacumque menti, etiam ipsius supremi Angeli." — *De Un.* a. 1: "Unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos", etc.

3) *IIIa. P.* q. 2 a. 5 ad 1; *De Ver.* q. 20 a. 1; *Un. V.* a. 1; *Cp. Th.* c. 209; *IV C. G.* c. 37, 41, cf. Caet., *Sermo coram Alex. VI;* Zigliara, *Propaed.* p. 119. — Em seu notável tratado *"De Uno esse in Christo"*, o aluno de S. Tomás, Remigius Florentinus, havendo atingido a 23.ª objeção, exclama fatigado: "Apparet quod quasi in omnibus hujusmodi argumentis contingit deceptio quia concludunt quasi unio... esset naturalis et virtute naturæ facta, quod tamen falsissimum est" (ed. Grabmann, *Misc. Tom.* Barcelona, 1924, p. 275).

http://www.obrascatolicas.com

ceito da *união hipostática é formalmente analógico*. Aditemos que, nestas matérias, para encontrar a verdade, importa aprofundar-se até ao ser como tal (reductio ad esse), a única realidade comum a Deus e às criaturas; ora, o ser é analógico. Parece banal a observação, é, porém, de suma importância, porque S. Tomás nota, repetidas vezes, que a grande fonte de erros, nesta matéria, como em muitas outras, é a recusa de abandonar o unívoco, a pretensão constante de calcar o mistério no modelo de nossas uniões criadas, essenciais ou acidentais, — veritatem a similitudine non discernentes (*Cp. theol.* c. 211) — obtendo, como resultado, a inevitável heresia. Mesmo ao ampararmos o pensamento com o auxílio de comparações e imagens, devemos estar, a cada momento, de sobreaviso contra as ciladas que elas nos armam [4]; e corrigir os exemplos, um pelo outro. [5] Cada qual tem de per si apenas o valor de uma metáfora ou de uma analogia vulgar, mas uma vez corrigidos, podem pretender ao valor de uma significação formal, suprindo mùtuamente as próprias deficiências. Se tivermos sucessivamente em mira vários pontos, talvez as direções assim indicadas apontem, por sua interferência, o lugar preciso, onde vislumbraremos, finalmente, a realidade tão constantemente fugidia. "Como diz S. Hilário, não há comparação possível entre o terrestre e Deus e a razão humana não encontra exemplo suficiente das realidades divinas; logo *nenhum* desses modos humanos descreve cabalmente a inefável União de Deus e dum homem; todavia *alguns* dentre esses modos representam, sob certos aspectos, aquela União." (*III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1.) Logo, nem univocidade, nem equivocidade, mas analogia; é exatamente da determinação *a priori* desses "alguns" que se trata presentemente.

S. Tomás organizou duas listas-tipos de uniões possíveis; reproduziremos aqui os respectivos esquemas:

A. — *Texto das Sentenças* (III *Sent.* d. 1 q. 1 a. 1).

4) *Op.* 3, c. 6: "Sed tamen hæc exempla, a prædicta unionis repræsentatione deficiunt..." *De Un. V.* a. 1: "... in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur"; *IV C. G.* c. 41 in fine; *Cp. th.* c. 210; Caet., *In IIIam.* q. 2 a. 8, fine.

5) Caet., *In IIIam.* P. q. 3 a. 1: "Tanta est excellentia Incarnationis ut non possit unica via aut ratione dici, sed oportet, multis viis ac modis, mysterii illius cognitionem qualemcumque investigare."

Há três espécies de união:

1.° Por conjunção não mútua num ser uno
- (a) uno numèricamente: os braços no peito
- (b) uno especìficamente: Sócrates e Platão no homem
- (c) uno genèricamente: o homem e o burro no animal
- (d) uno analògicamente: a substância e a qualidade no ser.

2.° Por conjunção mútua num ser uno
- v. g. a matéria e a forma numa essência corpórea.

3.° Por conjunção mútua mas não num ser uno
- v. g. o sujeito e o acidente.

B. — *Texto da Suma* (IIIa. P. q. 2 a. 1).

O uno pode ser constituído de três diversos modos [6]:

1.° de partes completas que permanecem íntegras:
- v. g. as pedras num monte; as pedras e os madeiros na casa

2.° de partes completas que se transformam:
- v. g. os elementos no misto

3.° de partes incompletas que permanecem íntegras
- v. g. a alma e o corpo no homem; os membros no corpo.

Vê-se imediatamente que não coincidem as duas divisões. (B) considera antes os elementos da união (unum

6) Esta classificação já se encontra esboçada com modalidade diversa, nas Sentenças (*III* d. 5 q. 1 a. 2), não, porém, como uma teoria geral; é uma simples aplicação à pessoa de Cristo:
Una natura in Christo:
- a) *altera tantum*: nulla adjunctione interveniente unius ad aliam, vel una transeunte in aliam.
- b) *composita ex duobus*: vel mixtis vel integris manentibus et hoc vel per contactum vel per informationem.

Divisão defeituosa, pois em (a) não há união de *dois* elementos; em (b), não se subdividiram claramente as partes em perfeitas e imperfeitas; considerou-se antes o modo de união. — Em *IV C. G.* c. 35, encontra-se uma teoria geral: unum ex multis: (a) secundum ordinem; (b) ordine et compositione, (c) commixtione. Na Suma, S. Tomás encerra explicitamente (a) e (b) no primeiro membro de sua divisão (cf. Ferrar. in h. l.); enfim, o (c) é por demais vago, porque não pode aplicar-se à união da alma e do corpo, da qual o Santo trata, em seguida, sem referi-la à divisão precedente. — Variações interessantes pela preocupação de aperfeiçoamento que elas demonstram em nosso Doutor.

http://www.obrascatolicas.com

ex pluribus). (A) pelo contrário classifica a própria união (*conjunctio* in uno). Notar-se-á que (b) (c) e (d) do primeiro membro de (A) não têm correspondente em (B), porque são divisões de um todo lógico (totum universale). Ora (B), com razão aliás, só considera o todo real. Quanto a (a), corresponde ao 3.º de (B); é o "totum integrale"; enfim, o 3.º de (A) encontra-se no 1.º de (B): trata-se do "totum per accidens".

Resumindo: (B) representa uma simplificação relativamente a (A), simplificação que se pode levar mais longe ainda substituindo a divisão tripartida por uma outra que seja bipartida: união acidental (primeiro membro de (B); união substancial (segundo e terceiro membros). S. Tomás nos incita a realizar tal simplificação, pois que ele reduz tudo, afinal, a esta alternativa: união acidental ou substancial. De fato, a fé ensina que a Encarnação é uma união pessoal; ora, em nossas personalidades criadas, encontramos realidades que lhes são unidas quer substancialmente (unio in hypostasi et secundum hypostasim) quer acidentalmente (unio in hypostasi tantum).

A priori, pois, é lícito afirmar que entre duas essências quaisquer, uma dupla conjunção é possível. Tratar-se-á, agora, de verificar o valor destas duas possibilidades teóricas, quando os termos a unir são: a natureza divina e uma natureza humana. A considerar as coisas do lado da criatura, ambas as uniões são pensáveis; portanto não realizamos progresso algum; devemos, pois, orientar diversamente a pesquisa, escolhendo outro ponto de partida, isto é, considerando as coisas do lado de Deus. Desde logo começa a se fazer sentir o influxo da remoção. Sem dúvida, o Nestorianismo não é contraditório; possui até o atrativo das teorias fáceis, que nenhum esforço de compreensão exigem: a inteligência apenas tem que se deixar escorregar ao longo da "via augmenti"; concebe-se, sem dificuldade, uma união moral, entre Deus e o homem, pela graça e o amor. Façamos crescer esta graça e este amor; no grau máximo, teremos um homem "divino", insuperável, um Cristo, estreitamente unido ao Pai, por dons supereminentes, virtudes maravilhosas, comércio tão íntimo, que se pode denominar filiação. Não é de surpreender que a teologia liberal

e modernista — a quem repugna sobremaneira admitir qualquer dogma que não se meça pela nossa medida — tenha renovado, sob formas diversas, as teorias do condenado de Éfeso.[7] Em compensação a inteligência se recusa absolutamente a conceber a união essencial entre as naturezas divina e humana, pela peremptória razão que — sob qualquer forma que se interprete a união: confusão, transformação, síntese de elementos incompletos — a união substancial poria sempre em Deus uma imperfeição, uma mudança — "migratio naturæ in naturam"[8] — o que não é sòmente ímpio[9], mas contraditório também.[10]

Por isto, desde o começo da Suma, havia S. Tomás indigitado como "erro evidente" toda doutrina que afirma poder Deus mesclar-se com qualquer coisa: "tudo isso é manifestamente falso; não é possível que Deus seja, de maneira alguma, um dos componentes dum ser." (*Ia. P.* q. 3 a. 8 e loc. paral. imprimis *I C. G.* c. 26, 27; *Cp. the.* c. 17.) Pelo que a razão afasta não sòmente a união substancial-essencial (produção de uma nova *natureza* mista, *Quod.* 2 a. 1), mas ainda a união substancial-pessoal, concebida como síntese das duas naturezas, resultando numa *pessoa* nova, que

---

7) Cf. *Dict. Apol.* art. *Jésus-Christ*, col. 1365 ss.

8) P. Lombardo, *III Sent.* dist. 6, prima opinio.

9) "Quod est magis impium, aliquid Verbi dicit (Appolinarius) fuisse in carnem conversum." *II C. G.* c. 31.

10) *II C. G.* l. c.: "Hujus erroris impossibilitatem... facile est apprehendere"; *Ib.* c. 41: "eorum dictum omnino impossibilitatem continet"; *III Sent.* d. 5 q. 1 a. 2: "... tolleretur simplicitas et immutabilitas divinæ naturæ"; *Joan.* c. 1. e 6: "quidam posuerunt ita Verbum caro factum esse, ac si ipsum vel aliquid ejus sit in carnem conversum sicut cum farina fit panis, et per aër ignis... sed hujus opinionis falsitas manifeste apparet... Deus immutabilis est"; e assim em centenas de passagens (*IV C. G.* cc. 33, 35, 41, 49, 55 ad 5; *III Sent.* d. 6 q. 2 a. 3 ad 4; cf. d. 1 q. 1 a. 1 ad 5; *IIIa. P.* q. 1 a. 1 ad 4; q. 3 a. 2; q. 5 a. 1 a. 1 ad 2; a. 3 ad 3; q. 16 a. 2 ad 1; *Op.* 1, c. 18; *op.* 3, c. 6; *op.* 5; *Cp. th.* c. 206, etc. E' de notar que os adversários da Encarnação, em todos os tempos, desde Celso até nossos dias, conceberam o mistério como a afirmação (para um caso único) do que certos panteístas dizem de tudo: a *identidade* de natureza entre a criatura e Deus: "quasi natura divina sit in carnem conversa." (*IIIa. P.* q. 3 a. 2.) Cf. a excelente discussão de Contenson, *de Inc.* dissert. præamb. c. 1, spec. 2). Falsa concepção que levou Espinoza a escrever: "Ceterum... quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid dicant nescire, imo, ut verum fatear, non minus absurdum mihi loqui videntur quam si quis mihi diceret quod circulus naturam quadrati induerit." (*Epist. ad H. Oldenburg,* nov. 1675, ed. Bruder, II, p. 194.)

http://www.obrascatolicas.com

seria a pessoa de Cristo. (Cf. IIIa. P. q. 2 a. 5 ad 2.) Ora, como não conhecemos união substancial, que não seja ao mesmo tempo essencial, segue-se que a pura razão nos impele para a união acidental, e que o primeiro resultado que atinge a "via remotionis" é este: *o monofisismo, ao contrário do nestorianismo, é impossível, porque impensável.* (Cf. Caetan. *Oratio 2a. coram Alex. VI.*)

Segunda etapa: comparação desta teologia negativa a priori, com os dados positivos da fé. De fato, como nos foi revelada a misteriosa união? Bastar-nos-á uma só conclusão, tomada à teologia "positiva": a "comunicação dos idiomas", que se patenteia como fatal a toda conjunção acidental, a todo nestorianismo.[11] E' claro ensinamento da Escritura e da Tradição, que as propriedades concretas das duas naturezas são atribuídas indiferentemente ao mesmo Cristo; são até ditas umas das outras, e em parte alguma se encontra fundamento para as distinções demasiado subtis introduzidas pelos nestorianos (*IIIa. P.* q. 16 a. 4): *a univocidade* da predicação é perfeita: "indistincte proferuntur". (*Op.* 3 c. 6.) O "Verbo que se faz carne" e este homem chamado Jesus, que afirma de si: "antes que Abraão fosse, eu sou" (*IV C. G.* c. 35) são verdades que não se podem explicar na hipótese de uma simples união moral.[12] Em que pese a Mestre Eckart (Denz. nn. 513, 539 ss.) não se pode dizer com propriedade do santo mais abismado em Deus que ele é eterno ou que tenha plasmado o universo (*Op.* 3 c. 6 f.); ora, de Cristo pode-se afirmar, com igual verdade, que ele nasceu de uma mulher e que criou as estrelas. (*Resp. ad lect. Bisuntinum* a. 4; *Cp. theol.* c. 211 f.; *IV C. G.* c. 38.) Distinção da natureza, *indivisão* na pessoa.

Ora, uma vez confessada a verdade evangélica, a própria razão repele esta doutrina que divide o Cristo. (Denz. n. 115; *IV C. G.* c. 34 arg. 19; *Qd.* a. 2.) Posta a premissa da fé, o nestorianismo torna-se impossível, como ainda há pouco — frente à pura razão — o eutiquianismo. Mas percebe-se a diferença que separa as duas heresias, e que S.

11) *III Sent.* d. 5 q. 1 a. 3 s. c.; d. 6 q. 3 a. 2; *Cp. Th.* c. 210; *IV C. G.* c. 39; *IIIa. P.* q. 2 a. 3; q. 16 a. 1 e 4; cf. *IV C. G.* c. 28, 34, 37, 38, etc.

12) Cf. *De Sp. Cr.* a. 2: "Si sint duæ substantiæ omnino disjunctæ, una agente vel operante, alia non dicitur operari."

Tomás muito bem indicou: sua refutação de Nestório é mais copiosa, porque o sistema não é absurdo em si; outrossim ela apóia-se sobre fundamentos escriturísticos (vinte e sete ao todo, salvo engano): "Hic error auctoritati S. Scripturæ repugnat" (*Cp. theol.* c. 203); ao contrário, o Santo Doutor profliga a Eutíquio mais ràpidamente, e valendo-se sobretudo de provas de razão; se ao cabo aparece que um e outro erros são insustentáveis, há entretanto a diferença que a impossibilidade do monofisismo é metafísica, ao passo que a do nestorianismo é apenas como que exegética.[13]

A teologia negativa parece ir ter a um beco sem saída: nem união acidental, nem união essencial! Bom sinal; sinal que não nos extraviáramos, desde o princípio, guiando-nos pela analogia. Ao procurar uma noção inteligível da mística conjunção das duas naturezas em Cristo, seria funesto tirar modelo de uniões criadas. Nada de univocidade, *mas um tratado formalmente analógico.* E' que as regras do método obrigam a fazer passar pelo laminador da "proporção-tipo"

$$\frac{(a)}{\text{ser participado}} = \frac{(x)}{\text{ser imparticipado}}$$

os diferentes conceitos de união criada, para que, suficientemente afinados, se tornem utilizáveis em teologia: "*nenhum* desses modos convém inteiramente... todavia *alguns* deles representam parcialmente..." (*III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1.) Nestório salvaguarda a multiplicidade das naturezas[14], Eutíquio, a unidade da pessoa; mas cada qual sacrifica o aspecto oposto, porque cada qual concebe a Encarnação *univocamente*, sobre o modelo de um dos dois principais grupos de uniões criadas. Importa, pois, procurar um conceito que *domine analògicamente* os dois erros opostos. De nada adianta dizer que este conceito é o de união "pessoal", pois a alma e o corpo unidos dão uma pessoa, os acidentes nos são unidos pessoalmente ("o acidente integra-se à personalidade: homem e branco são uma só pessoa", *Cp. Theol.* c. 211); o que importa é determinar o *sentido* a dar — eis

13) Compare-se, a este respeito, os cc. 34 e 35 do *IV C. G.* c. (cf. também os cc. 4 e 28) e os cc. 203 e 206 do *Cp. Th.*

14) S. Tomás ensina que a principal perfeição da união acidental consiste em dela não resultar um "tertium quid." *Cp. Th.* c. 211.

http://www.obrascatolicas.com

o método de analogia! — a esta palavra "pessoal". O problema é o seguinte: encontrar uma união pessoal, que não seja nem acidental, nem essencial, ou, se preferirmos: que seja pessoal, sem ser essencial, que reúna duas naturezas sem confudi-las, e entretanto, permaneça substancial. (*De Un. Ver.* a. 1 ad 13.)

Para facilitar a análise, tomemos dois casos típicos de união "pessoal" — os mesmos que alimentam as controvérsias cristológicas: 1.º alma e corpo (união pessoal-essencial); 2.º graça e alma (união pessoal-acidental). Mercê da negação, depuremos cada conceito; tomando, em seguida, o que cada um tem de perfeito, e combinando estes elementos, cada qual compensando o que falta ao outro — atingiremos por fim a *idéia proporcional* de duas naturezas que se encontram *na* única personalidade (contra a união essencial) e *segundo* a personalidade (contra a união acidental). A incógnita, o (x) de nossa igualdade de relações, é pois o termo "personalidade"; em torno de seu significado, se desenvolverá todo o debate, e saberemos que nossa pesquisa terá sido fecunda, sòmente quando tivermos esclarecido o enigma que provocou nossa inquietude.

a) *A alma e o corpo.*[15] — Consagrada pelo uso, e sobretudo pelo Atanasiano, esta comparação passa por ser, em matéria cristológica, o melhor dos exemplos (*Op.* 3 c. 6; *Un. V.* a. 1; *IV C. G.* c. 41), a mais perfeita das analogias. *Analogia vulgar ou analogia metafísica?* Longe de constituir um artifício, o confronto da presente semelhança com a famosa "teoria psicológica da Trindade" se revelará como muito elucidativa. O leitor recordará a tese que acima sustentamos: a teologia, apoiada sobre a emanação intelectual, atinge formalmente, embora nas trevas, a realidade divina, de sorte que, com toda verdade, podemos di-

[15]) Consultar sobre esta comparação: *III Sent.* d. 1 q. 2 ad 1; d. 2 q. 1 a. 3; q. 1 ad 2-3; q. 1 a. 2 c. e ad 2; q. 1 a. 3 s. c. 1 et per tot.; d. 2 q. 2 a. 1; d. 6 q. 1 a. 2 ad 3-5; q. 2 a. 3 ad 7; q. 3 a. 1; d. 7 q. 1 a. 1 ad 1; *IV C. G.* c. 35, arg. 4; *Cp. Th.* cc. 204, 209, 211; *De Ver.* q. 20 a. 1; *Un. Ver.* a. 1 c. e ad 1; a. 2 ad 13; a. 5 ad 11; *Op.* 3 c. 6; *IIIa. P.* q. 2 a. 1 ad 2; a. 5 ad 1; a. 6; a. 1 ad 1; q. 16 a. 1 ad 2; cf. Caet. *In IIam.* q. 2 a. 1 ad 3; a. 6 ad 2; aa. 7, 8, 9; *Oratio 2a. coram Alex. VI;* J. B. Bord, *L'union hypostatique dans le Christ, et l'union du corps et de l'âme dans l'homme,* (Rev. thom. janv. 1921); Mingoja, *De Unione hypostatica,* Catanæ, 1926 (pp. 231 ss.: exempla unionis hypostaticæ).

zer: é desta maneira, guardadas as proporções, que se processa a geração do Verbo divino. Portanto, verdadeira analogia metafísico-teológica. Ao contrário, a aproximação entre a união hipostática e o composto humano se nos afigura uma *analogia híbrida.*

Não é, a falar com exação, analogia vulgar, porquanto apresenta um mínimo de rigor; mas também não chega a ser analogia metafísica, porquanto, a nosso ver, não atinge formalmente a realidade mesma do mistério. Vem muito a propósito lembrar, em um rápido parêntesis, que a analogia, por ser ela própria analógica, escapa a nossas esforços de classificação rígida, e muitas vezes só por via de redução se enquadra em divisões e subdivisões; podemos apenas chantar balizas, indicar pontos de referência. — Nossa recusa em assemelhar a analogia "alma e corpo" à analogia "emanação do Verbo", funda-se no fato de ser esta uma perfeição pura, ao passo que aquela inclui em seu conceito *formal* uma imperfeição: a união essencial.[16] Podemos transpor proporcionalmente para Deus a noção de processão intelectual, em compensação, se pretendêssemos transpor a outra comparação, incidiríamos em contradição patente: o monofisismo. Sem dúvida, a vida da inteligência é precária no homem, mas — como já tentamos demonstrá-lo — logramos corrigir suficientemente esta deficiência para obter uma noção analógica de "emanação do verbo" que seja pura perfeição, e possa proporcionar-se a Deus. Tal analogia não é apenas o melhor *exemplo* de processão; exprime *realmente* — embora imperfeita e obscuramente — a *natureza* da divina geração. Ora, tal não se dá com a semelhança "alma e corpo". Antes de mais nada, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade não é uma alma, nem a natureza humana é um corpo. (*III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 2 ad 2; *Cp. Th.* c. 204, 211; *De Ver.* q. 20 a. 2.) Fazendo ainda abstração desse ponto, não se pode dizer, sem ressalvas, que a natureza divina desempenha a função da alma, e a natureza humana, a do corpo, pois jamais se conseguirá despojar esta analogia de toda limitação, uma vez que alma e corpo são, por definição, substâncias incompletas, exigin-

[16]) Com efeito, não existe união essencial, sem partes imperfeitas.

http://www.obrascatolicas.com

do-se mùtuamente, desposando-se numa união pessoal que é, simultâneamente, uma união de natureza. Poder-se-ia prescindir desta comparação, para arquitetar o Tratado da Encarnação, ao passo que não vemos como se lograria aprofundar a teologia da Trindade, sem apelar à analogia "psicológica".

Pensamos, contudo, que seria um erro desterrar a comparação tirada do composto humano, para o rol das analogias vulgares, simples exemplos ou imagens destinadas a amparar o pensamento. De início, tal qual é apresentada pelo catequista ou pelo pregador, não tem esta semelhança maior alcance; mas a teologia, apossando-se dela, a corrige. União pessoal fundada sobre uma união essencial: embora este último conceito não seja utilizável em nossa matéria, o primeiro, ao invés, é susceptível de ser transposto analògicamente. Portanto, em um ponto — como união pessoal, com as consequências que daí decorrem — a união da alma e do corpo alcança um valor objetivo de significação — mas sòmente em um ponto. Alcance, pelo fato mesmo fragmentário, e como a essência é indivisível [17], esta semelhança não pode ocupar um lugar entre as analogias de proporcionalidade própria; anfíbia, pertence à metafísica e à pedagogia. Tentemos analisá-la mais de perto.

O *composto humano* se nos apresenta qual *união substancial, essencial, pessoal*. Enumeramos essas três notas, em uma compreensão crescente; longe de se excluírem, uma envolve e precisa a outra.

1.º *União substancial.* — Estivéssemos em filosofia e ver-nos-íamos obrigados a travar ferrenha lide com os partidários da união acidental entre a alma e o corpo, desde os platônicos até aos modernos paralelistas. S. Tomás observou mui cuidadosamente as repercussões doutrinais que podem ter as diferentes teorias filosóficas, quando destas se pretende deduzir analogias cristológicas. O platonismo, por exemplo, levaria diretamente ao nestorianismo (*III Sent.* d. 2 q. 1 a. 1 a. 3 q. 2; d. 5 q. 3 a. 2; d. 6, exp. lit.), ao passo que o aristotelismo conduziria ao monofisismo. (*IV C. G.* c. 41; *IIIa. P.* q. 2 a. 1 ad 2, etc.) E' certo que podem, um e outro sistemas, ser corrigidos; subsiste todavia a diferença: o platonismo é utilizável apenas como analogia dinâmica [18], enquanto a doutrina aristotélica do composto humano, devidamente emendada, conservará certa validez na ordem do ser (união substancial-pessoal).

Por felicidade, podemos prescindir das controvérsias dos filósofos, já que estamos em teologia, e sobretudo, em teologia tomista, conforme a qual alma e corpo são princípios substanciais, embora incompletos, que se unem, não por aglutinação, mas por comunhão em a mesma natureza; desta união resulta uma única substância, de modo que a alma não entra em relação com o corpo, — como entraria um anjo — por simples contacto ativo senão por verdadeira unidade de ser.

2.º *União essencial,* em segundo lugar. Por serem princípios incompletos, alma e corpo mùtuamente se exigem, para formar, por sua união, uma terceira realidade: a essência humana, da qual uma e outra são partes integrantes. A mais perfeita de todas as uniões essenciais, pois não há mistura nem transformação; alma e corpo permanecem intactos e distintos, embora unidos ìntimamente. A matéria desempenha o papel de elemento perfectível ou potencial, o espírito é o elemento perfectivo e atual, o composto, enfim, é uma autêntica realidade, que se não identifica com nenhum dos componentes: a pessoa humana nem é alma separada, nem corpo inanimado. (*De Ente et Ess.* c. 3.)

3.º *União pessoal,* em último lugar, porque o ser humano é um centro de atribuição e um princípio de operação, isto é, uma natureza que existe por si, e incomunicàvelmente. Esta incomunicabilidade e esta existência subsistente, ensina S. Tomás, são conferidas pela alma à matéria corpórea [19], de sorte que o ser do composto pertence pròpria-

---

17) Prevenimos aqui uma objeção: poder-se-ia dizer que a analogia trinitária é também fragmentária, pois não se encontram em Deus todos os elementos de nossa vida intelectual. Mas estes elementos não se referem à essência da emanação intelectual, ao passo que é da *essência* do composto humano ser formado de partes incompletas e imperfeitas.

18) Na ordem da operação, a alma é instrumento do corpo, também a humanidade o será da pessoa divina.

19) *Sp. Cr.* a. 2 ad 3; *Ia. P.* q. 76 a. 1 ad 5; *III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 1 ad 5; cf. ad 2; Caet. *In Iam.* q. 2 a. 6 ad 2: "anima dupliciter communicat esse suum corpori: primo per modum naturæ, et hoc facit informando... secundo per modum personæ, et hoc

http://www.obrascatolicas.com

mente à alma, forma subsistente; pelo que se explica — uma vez destruído o corpo — a sobrevivência do espírito. (IV C. G. c. 55 ad 14 arg.) Se encararmos agora a união, não mais do ponto de vista do ser, mas do ponto de vista da operação, verificaremos entre os dois princípios do nosso eu uma inter-ação, um influxo mútuo tal, que a alma tem sempre a primazia, servindo-se de seu corpo, como de um instrumento ou órgão, que lhe é intimamente unido. (*IV C. G.* c. 41.)

Podemos agora estabelecer a proporção:

$$\frac{\text{alma e corpo}}{\text{pessoa do homem}} = \frac{\text{divindade e humanidade}}{\text{pessoa de Cristo,}}$$

ou, segundo as palavras do Símbolo: "*Assim* como a alma racional e a carne constitui um só homem, *assim* Deus e o homem é um só Cristo." — O monofisismo, por interpretar a comparação unìvocamente qual perfeita semelhança, chegou a fazer da pessoa de Jesus um "tertium quid", resultante da união das duas naturezas; tal monstro não seria humano nem divino, do mesmo modo que a essência do homem não se identifica com a alma nem com o corpo. (*III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 3 ad 1; *Qd.* 2 a. 3 ad 1; *Cp. th.* c. 209; *IIIa. P.* q. 5 a. 3 ad 3.) Teoria contraditória, já o temos dito e repetido.[20] Levando, pois, em conta que um dos termos é a plenitude do ser, cumpre fazer um novo apelo à teologia negativa, para afastar tudo que seria incompatível com a natureza incriada, e, portanto, o que se refere à união essencial.[21] A divindade e a humanidade não são dois princípios constitutivos de uma nova natureza. O Verbo não é uma substância incompleta, forma de Humanidade, como a alma é forma do corpo (*Cp. Theol.* c. 211; *Un. Ver.* a. 1; a. 2 ad 13, etc.); a Pessoa do Verbo não é composta de duas partes integrantes. Teremos assim, por contraste, duas naturezas perfeitas que se unem. — Na ordem da existência, será mister eliminar toda limitação proveniente de ser o ato substancial recebido no composto, e resultar da reunião dos dois elementos. Por contraste ainda teremos uma existência que não é causada pela união — pois que já preexistia (*III Sent.* d. 6 q. 2 a. 3) —; que é ilimitada e não subjetada, — e portanto, sem nenhuma relação real com a humanidade, a qual é assumida, não já ao ser da natureza divina, mas sòmente ao ser da Pessoa do Verbo. (*IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 2.)

Deixando de lado os contrastes, pelas semelhanças, deveremos não apenas verificá-las, senão ainda, no intuito de arruinar a univocidade, recorrer ao método de supereminência. (*IV C. G.* c. 41, fine.) Ora, as semelhanças provêem de nos apresentar o composto humano a imagem de uma união pessoal-substancial[22], ao passo que entre a ciência ou a virtude e o homem, há apenas união pessoal-acidental.[23] Aplicando esta doutrina à Encarnação, evitar-se-á, primeiro, todo nestorianismo; depois, apelando à supereminência, obter-se-á uma união, que, longe de ser perecível como a do espírito e da matéria, é mais íntima e durará sempre (*IIIa. P.* q. 2 a. 9 ad 3), como convém a uma Pessoa divina. (*III Sent.* d. 2 q. 2 a. 7 q. 1 ad 2.)

---

facit communicando suum subsistere corpori ita quod non solum ipsa anima per suum subsistere subsistat, sed corpus subsistat per illud met subsistere."

20) A primeira e a terceira das "opiniões" referidas por P. Lombardo põem a descoberto o perigo das comparações unívocas. Verificando que a alma desempenha no composto humano um duplo papel, o de princípio constitutivo da natureza, e o de constitutivo da pessoa, concluíam os partidários da primeira "opinião" que a união da alma e do corpo em Cristo, era não sòmente essencial senão pessoal; admitiam, pois, duas pessoas. A terceira "opinião" (Abelardo) para evitar este escolho, negou, em Cristo, a união da alma e do corpo. (Cf. os textos do "Mestre" *III Sent.* d. 6; S. Thomas, *ib.* q. 3 a. 1; *Cp. th.* c. 209; *De Ver.* q. 20 a. 1; *IIIa. P.* q. 2 a. 5 ad 1 e a. 6; *IV C. G.* c. 37, 41; *Ql.* 9 a. 2, ad 1). A univocidade conduziu, pois, a várias heresias: 1.º Os monofisitas modelam a união hipostática sobre a união da alma e do corpo, concluindo em favor da união essencial; — 2.º A respeito da humanidade de Cristo, a primeira "opinião" adianta: união essencial da alma e do corpo, logo, união pessoal também. A terceira "opinião" responde: não há união pessoal, portanto, tampouco é essencial. Todos esses pensadores apenas conseguem passar do mesmo ao mesmo, e movem-se sobre um plano único; rígidos demais, para poderem seguir a flexibilidade da analogia.

21) *Cp. th.* c. 211; *IV C. G.* c. 35, arg. 4; c. 41; *IIIa. P.* q. 2 a. 1 ad 2; *Un. Ver.* a. 1 ad 1; a. 5 ad 11; *Op.* 3 c. 6.

22) Caet. *In Iam.* q. 2 a. 1 ad 2: "Non ponit (Athanasius) similitudinem quoad unitatem naturæ, nec quoad modum constituendi unum suppositum... intellige igitur similitudinem quantum ad ipsam unitatem suppositi utrobique subsistentis in duobus, ibi in natura animæ rationalis et carnis, hic in natura Dei et hominis, diversimode tamen juxta *diversas conditiones* eorumdem."

23) E' a diferença entre "uniri in hypostasi", e "uniri secundum hypostasim". Sobre esta diferença, cf. Caet. *In IIIam.* q. 2 a. 6 ad 3.

http://www.obrascatolicas.com

A seguir, vem a série das semelhanças: 1.º A alma e o corpo não se confundem; do mesmo modo, Deus não se transforma em homem [24], e o homem não se transforma em Deus: "a natureza humana é assumida por Deus, não para converter-se em Deus, senão para a Deus se unir." [25] — 2.º A alma junta-se imediatamente ao corpo (*Sp. Cr.* a. 3); do mesmo modo, nenhum intermediário há entre a divindade e a humanidade. [26] — 3.º E' a alma, ainda, que, no composto, desempenha o papel principal; eleva o corpo à comunhão do próprio ser (*III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. ad 5); semelhante prerrogativa convém ao Verbo, em relação à humanidade de Cristo (*Op.* 3 c. 6), é ele que faz subsistir a natureza humana, desprovida de personalidade e existência próprias. — 4.º Na ordem da operação [27], a matéria é o instrumento do espírito, por serem as partes do corpo, como que membros da alma (*op.* 3 c. 6); tão estreito este laço, que a ação da pessoa é psico-física, inteiramente da alma, e inteiramente do corpo. [28] Assim também [29], na teologia da Encarnação tratar-se-á, amplamente, das operações teândricas [30] e da Humanidade, como instrumento do Verbo. Sobrasse-nos tempo e seria interessantíssimo demonstrar como sòmente a tese tomista é capaz de operar aqui a transposição analógica exata, e que as objeções postas à causalidade "física" provêm, em grande parte, da univocidade, como se

24) *IV C. G.* c. 34, arg. 19: "... Si anima præexisteret corpori et diceretur fieri substantia corporea quæ est homo, non mutatione propriæ naturæ, sed assumptione naturæ corporeæ." Cf. *Op.* 3, c. 6 initio. Caet. *In IIIam.* q. 2 a. 6.

25) *Op.* 3, c. 6; *IIIa. P.* q. 2 a. ad 3.

26) *III Sent.* d. 2 q. 2 a. 2 q. 1; sobre o modo substancial admitido por Suarez e Vasquez, como traço de união, cf. J. a S. Thoma, *In IIIam.* P. d. 4 a. 3; e Billot, *De Verb. Inc.*[5] p. 132.

27) "Anima unitur corpori dupliciter, et secundum essentiam ut est forma ejus, et secundum potentiam ut est motor ipsius." *III Sent.* d. 1 q. 2 a. 1. — Em suas primeiras obras, S. Tomás (v.g. *IV C. G.* c. 41) insistiu com agrado sobre este aspecto da união, que, entretanto, é muito menos formal; por isto, modificou mais tarde seu ponto de vista, o que leva Caetano a escrever: "In processu vero Auctoris, video ipsum seipso altiorem." *In IIIam.* q. 2 a. 6 ad 4.

28) A alma conserva sempre a primazia, o que é igualmente verdadeiro das operações teândricas (*op.* 3, c. 6, initio).

29) Com esta diferença que nas relações entre a alma e corpo, há interação, o que evidentemente não se pode dar aqui, sendo a divindade impassível.

30) *Cp. th.* c. 209, 211; *IV C. G.* c. 36, 41; *Un. Ver.* a. 1; a. 5 ad 1-6.

Deus, servindo-se de um instrumento, devesse restringir-se aos mesmos limites, e agir da mesma maneira que a causa principal criada. — 5.º Enfim, como a "comunicação dos idiomas" é o sinal mais aparente da união pessoal entre o Verbo e o homem-Jesus, é natural encontrarmos no composto humano alguma coisa que se assemelhe a esta interferência de atributos. (*III Sent.* d. 7 q. 1 a. 1 ad 1; *Op.* 3 c. 6, ante med.) Com efeito, não se atribuem à alma as propriedades do corpo, e tampouco as qualidades da natureza humana se dizem *in abstracto* da natureza divina. (IIIa. P. q. 16 a. 1 ad 2.) Todavia, pode-se referir à pessoa concreta do homem, o que lhe convém em razão de um de seus dois princípios; e o mesmo se dá, na pessoa de Cristo, com relação à sua dupla natureza.

Que devemos finalmente concluir deste longo confronto? Que nossa analogia é válida no que concerne à unidade de pessoa, e é claudicante, no que diz respeito à multiplicidade das naturezas em Cristo. (*IIIa. P.* q. 2 a. 1 ad 2 e loc. paral.) Chegamos, desta forma, ao cabo do primeiro caminho percorrido: o conceito de *união pessoal-substancial, porém não-essencial.*

b) *A graça e a alma; a veste e o corpo.* [31] — Comparações mais deficientes ainda que a precedente [32], embora não o admitam certos teólogos. [33] O método negativo descobre aqui tanto a ser eliminado, que difìcilmente restará algo, capaz de entrar em nossa proporção-tipo.

Sem dúvida, não é a graça algo adjacente, e sim algo inerente; não se ajusta à superfície de nosso ser, pelo contrário nos é interior, e reside na própria essência da alma (*Ia. IIae.* q. 110), une-se à própria pessoa, tanto assim que praticamos atos sobrenaturais e meritórios; portanto, é lícito concluir que há união pessoal [34], contanto se retifique

31) Sobre a união pessoal-acidental, comparada com a união hipostática, cf. *III Sent.* d. 1 q. 2 a. 1 ad 5; d. 2 q. 1 a. 3; d. 2 q. 2 a. q. 1 ad 2; d. 6 q. 3 a. 2; d. 7 q. 1 a. 1 ad 5; d. 12 q. 1 a. 1; *IV C. G.* c. 4, 28, 34, 36, 37; *Cp. th.* c. 211, 214; *Op.* 3, c. 6; *Qd.* 9 a. 2; *Un. Verb.* a. 1 ad 13; *IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 1; q. 3. 7 ad 1-2; q. 3 a. 4 ad 3; q. 16 a. 1. — Caet. *In IIIam.* P. q. 2 a. 6 advers. 2; *Orat.* 2 *ad Alex. VI.*

32) Cf. *IIIa. P.* q. 6 a. 6 ad 2.

33) Cf. a discussão de Caet. *In IIIam.* q. 2 a. 6.

34) *Cp. th.* c. 211: "... Quodlibet accidens, ab eo in quo est, constat secundum personam indistinctum esse." Cf. Caet. *In IIIam.*, q. 2 a. 6 ad 3; e *Oratio coram Alex. VI.*

http://www.obrascatolicas.com

sem demora: união pessoal-acidental [35] (unìo in hypostasi tantum et non secundum hypostasim). Aliás, todas as qualidades que inerem a um sujeito substancial, participam-lhe do ser, não por via de subsistência, mas por via de inerência. (Caet. *In IIIam.* q. 2 a. 6.) Se tentarmos uma transposição unívoca desta conjunção acidental, embateremos, como há pouco, a propósito da união essencial, com uma contradição evidente. De fato, o acidente não existe por si, ajunta-se a uma substância a que adere, e que ele atua. (*II Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 ad 3.) Como, pois, imaginar que a natureza humana possa perder a substancialidade, para ficar apensa à pessoa divina? e por outro lado, como ajuntar alguma coisa a Deus, como dar-lhe um novo ato? (*IV C. G.* c. 41.) Por isto, o nestorianismo jamais cogitou em fazer da natureza humana um acidente da divindade; apelava para a comparação "alma e graça", mais como exemplo de união acidental-moral, do que união pessoal-acidental [36]: Jesus, templo da divindade, habitáculo do Verbo; Jesus, exalçado a uma santidade tal, que é, por ela, quase deificado. (*Op.* 3 c. 6; *IIIa. P.* q. 2 a. 6; *IV.C. G.* c. 4, 28, 34; *Cp. th.* c. 214, etc.)... Doutrina que, — apesar de todos os protestos dos liberais e dos modernistas — pretextando exaltar Jesus, na realidade o destrói, conforme a enérgica palavra de S. Tomás: "tollit Jesum", arruína pela base o mistério da Encarnação, e com ele, toda a fé cristã (*ll. cc.*). Vã igualmente é a tentativa dos partidários da terceira "opinião", que, para escapar aos inconvenientes da união "substância-acidentes", excogitaram uma união acidental entre duas substâncias, e substituíram a analogia "alma e graça" pela comparação "veste e corpo", apoiando-se — a modo de fundamento escriturístico — em um contra-senso: "*habitu* inventus ut homo." (Filip 2, 7.) Assim, a humanidade de Cristo não seria um acidente, mas uma substância em

[35]) *II Sent.* d. 26 q. 1 a. 2.

[36]) Não diz: $\frac{\text{Verbo}}{\text{humanidade}} = \frac{\text{Substância}}{\text{acidente}}$, mas a humanidade está unida ao Verbo *por* um acidente: a graça (*III Sent.* d. 6 q. 1 a. 2). "Gratia per quam homo Deo unitur per affectum, aliquod habituale (logo, acidente) existit in anima... esse autem personale non est per aliquem habitum sed per naturas quarum sunt hypostases." *Cp. th.* c. 214.

relação acidental com outra substância, como o hábito com o corpo por ele revestido.

A Encarnação significa, nesta hipótese, o Verbo "revestindo-se" da carne para velar o brilho de sua glória eterna. A união nem é pessoal-acidental, nem acidental-moral, senão acidental-pessoal [37], dizem eles, embora, no fundo, seja pessoal como que apenas verbalmente. Posição desastrosa tanto quanto o nestorianismo, ou talvez mais ainda. (*IIIa. P.* q. 2 a. 6.)

Que pode, pois, haurir o método de analogia, do estudo da união acidental? A fim de determiná-lo, urge abandonar os exemplos particulares, pela teoria geral. Caracteriza a união acidental, seja qual for, o fato que não é constitutiva do ser, mas sobrevém sempre *depois da* existência. [38] Ou é um acidente que vem se ajuntar a uma substância completa, ou são substâncias já completas, que se unem entre si [39]; daí duas grandes classes de uniões acidentais. [40] A diferença entre elas consiste no fato do acidente aderir ao ser da substância e lhe ficar como que incorporado (Caet. *In IIIam. P.* q. 2 a. 6 ad 3); ao passo que duas substâncias, unidas acidentalmente, conservam, cada qual, seu ser independente. Esta última união, subdivide-se do seguinte modo: "o que já está completo na existência só se pode unir a um outro: 1.° acidentalmente (a veste ao homem); 2.° por agregação (a pedra a outra pedra); 3.° por meio dum acidente (o homem se une a Deus pelo amor)." (*III Sent.* d. 6 q. 1 a. 2.) A agregação comporta várias espécies (*IIIa. P.* q. 2 a. 1; *IV C. G.* c. 35) que podemos deixar de lado, por ser a união puramente artificial. O primeiro item divide-se em dois outros: "por contacto, como a veste se une ao homem... ou como o móvel ao motor" (*III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2); o contacto só se dá entre

[37]) Sobre a diferença entre esta heresia e a precedente, cf. um pouco mais longe no texto, a citação de *III Sent.* d. 6 q. 1 a. 2.

[38]) *IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 2. Daí as insolúveis dificuldades em que se debatem os que admitem uma existência própria à humanidade de Cristo. São obrigados lògicamente a pôr a união *depois* desta existência. Como evitar, então, a união acidental (in hypostasi sed non secundum hypostasim)? Cf. Billot, *De Verb.*[5] pp. 125 ss. Mingoja, *De Unione hypostatica*, n. 295.

[39]) *IV C. G.* c. 41.

[40]) *L. c.*; *II Sent.* d. 26 q. 1 a. 2; *III Sent.* d. 22 q. 1 a. 1; cf. *IIIa.* P. q. 2 a. 6 ad 2; Ferrar. *In IV C. G.* c. 49, f.

http://www.obrascatolicas.com

corpos; resta, pois, apenas a moção (*l. c.*). Enfim, o terceiro item encerrará tantas espécies quantos forem os acidentes capazes de formarem traço de união entre duas substâncias. (Cf. *IIIa. P.* q. 2 a. 6.)

Sobrevindo a analogia, esta descobre semelhanças proporcionais entre a união hipostática e a união acidental. Semelhança quanto à característica geral: a união hipostática é posterior à existência divina: "a natureza humana assemelha-se ao acidente por advir à natureza divina já completa na existência."[41] Semelhança também no seguinte: a humanidade, como o acidente, não subsiste em si, separadamente, mas em outro. (*Un. Ver.* a. 2.) E se percorrermos as diversas espécies de união acidental, descobriremos, sem esforço, novas semelhanças. Assim, a comparação com a alma e a graça mostra-nos que pode reinar estreitíssima união, sem que resulte, entretanto, uma nova realidade. (*Cp. Th.* c. 211.) O que permite corrigir, no exemplo tirado do composto humano, a imperfeição proveniente da união essencial. A união da graça, como a Encarnação, é um caso de atuação criada, por um ato incriado.[42] Sem "informar" a alma, a graça faz passar ao ato a potência que esta tem de viver divinamente. Encontraremos, em breve, ao estudarmos as relações do Verbo e da Humanidade de Cristo, algo semelhante.

Por sua vez, a analogia tirada das relações entre o corpo e a veste esclarece que uma substância pode, sob certo aspecto, desempenhar o papel de acidente[43]; explica ademais que assim como a veste tão-sòmente é modificada, adapta-se ao corpo, e é, de certo modo, enobrecida por este

41) *III Sent.* d. 7 q. 2 a. 1 ad 5; cf. d. 6 q. 3 a. 2 ad 1. — A semelhança não é unívoca, porque a humanidade é substancialmente unida ao Verbo. *IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 2. cum Caet.; *IV C. G.* c. 37, 49, cum Ferrar.; *III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2 ad 2. Como observa Caetano (*l. c.*) a veste faz que a pessoa esteja vestida, mas não que se torne a própria veste, ao passo que a humanidade faz que o Verbo seja homem. A substância não subsiste no acidente, nem este na substância (nesse caso não mais seria acidente), ao passo que o Verbo subsiste na humanidade que lhe confere um ser substancial, pois ela o faz subsistir como homem.

42) Cf. De La Taille, *Actuation créée par acte incréé: lumière de gloire, grâce sanctificante, union hypostatique* (Rech. sc. relig. 1928).

43) *III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2 ad 1: "... est (humanitas Christi) in se substantia et advenit alteri sicut vestis homini."

contacto; do mesmo modo, só a natureza humana modifica-se, e o fato de ser assumida por Deus confere-lhe infinita dignidade. (*IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 1; *III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2 ad 1.)

O ciclo das uniões está fechado, e temos agora plena inteligência das palavras de S. Tomás, citadas de início: "... alguns dentre esses modos representam de qualquer maneira o modo divino de união..." (*III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1.) E' da combinação destes modos que resultará um conceito analógico de união, tal que satisfaça, a um só tempo, às exigências da razão e aos dados da Escritura: união pessoal, que seja substancial, sem ser essencial. Antes, porém, de atingirmos este conceito analógico, cumpre, não sòmente estudar a idéia de união *em si*, mas, ainda, estudar, separadamente, os dois *elementos*, — divindade e humanidade — que se unem. Quais são, a respeito deles, as exigências do método de analogia? Só ao cabo desta investigação, — sabendo o que é o conjunto e o que são as partes — conceberemos, de maneira tão exata quanto possível, o dogma da Encarnação.

II. OS TERMOS DA UNIÃO: 1.º A HUMANIDADE DE CRISTO.

Movimenta-se com maior segurança o pensamento teológico, porquanto é o único ponto do mistério, onde quase tudo é claro. Pode, pois, entregar-se à univocidade pela qual sente tão invencível pendor. E por isto é tão confortador para o fiel o presente estudo, ao passo que o conhecimento analógico apresenta sempre algo de decepcionante. Depois de ter pesquisado nas trevas, a inteligência afinal percebe uma luz, uma luz sobre Deus: fazendo-se carne, o Verbo se pôs, de certo modo, ao alcance de nosso espírito: "A natureza angélica estava mais disposta para conhecer a Deus do que o homem que haure seus conhecimentos dos sentidos. Bastava pois que Deus instruísse intelectualmente os anjos sobre a verdade divina, mas a condição humana pedia que Deus instruísse sensìvelmente, o que foi feito pela Encarnação." (*IV C. G.* c. 55; cf. *Cp. Th.* c. 201; *IIIa. P.* q. 1 a. 1 s. c.) Esta conveniência psicológica da Encarnação é

http://www.obrascatolicas.com

ilustrada de modo patético pela história do antropomorfismo judeu-árabe. O debate intérmino sobre o "corpo" de Deus e sua "visibilidade" fazem sorrir o céptico, como de fantasmagorias — loucas criações, jorrando aos borbotões de um cérebro romântico em delírio — mas o teólogo não pode deixar de descobrir aí a confissão da insuficiência do monoteísmo abstrato para gerar, na maioria dos casos, o sentimento religioso. Nestas batalhas em prol do conteúdo concreto e tangível da idéia de Deus, o que desponta é o anseio por Cristo; em todas estas atitudes ingênuas, que raiam pela sandice — "ultrajantes absurdos", assevera o judicioso Scharastani [44] — o que atormenta a alma semita é o desejo do Homem-Deus, que entretanto ela negou. [45] Que há, afinal, no fundo destas tentativas, — por mais simplistas pareçam — senão uma encarnação desesperada, quero dizer, uma tentativa de fazer baixar o Altíssimo à terra para viver em nossa carne, a fim de podermos vê-lo, tocá-lo, tê-lo entre os braços? [46]

E quando místicos como S. Teresa (*Moradas,* cap. VII) insistem em que a oração se apegue sempre à Humanidade do Senhor, sem dúvida é porque daí nascem todas as graças; mas não será também para dar um alimento à sensibilidade, e um amparo, ainda ao mais etéreo pensamento? "Por natureza as coisas divinas despertam ao máximo o amor, logo, a devoção... porém, tal a fraqueza da mente humana que carece ser levada ao conhecimento e ao amor de Deus, por certas realidades sensíveis e familiares, entre as quais a principal é a Humanidade de Cristo, segundo canta o Prefácio da Missa: ao conhecermos Deus de maneira visível, sejamos arrastados a amar o invisível. Eis por que tudo quanto pertence à humanidade de Cristo é meio eficacíssimo para despertar a devoção." (*IIa. IIae.* q. 82 a. 3 ad 2; *Op.* 3 c. 5; e Aug. *de Trin.* l. 7 n. 5.) Jamais cansaremos de perscrutar a natureza perfeita que o Verbo assumiu. Estudo tão fácil quanto deleitável, sendo Jesus homem como nós. Cumpre, contudo, observar que o tomista não crê como o escotista que, em todos os pontos, a humanidade de Cristo seja idêntica à nossa. Segundo a escola escotista, a principal diferença existente entre o homem-Jesus e nós, é haver em nós uma negação que nele não se encontra. Posto de lado este ponto, subsiste a univocidade. Teoria, cuja fonte é uma opinião filosófica sobre a essência da personalidade. Não a discutiremos, porquanto a analogia *como tal* não pode dirimir o problema do constitutivo formal da personalidade: a disputa tem lugar próprio na metafísica. Sendo nosso método um simples processo de proporcionamento ao Ser altíssimo dos resultados obtidos em outros setores, não pode prejulgar-lhes o valor. [47] E' claro, porém, que, se o processo não muda, outras serão todavia as conclusões atingidas, conforme partirmos, por exemplo, na perspectiva tomista, da teoria do Cardeal Caetano ou da do P. Billot. A analogia poderia resolver o debate apenas em uma hipótese: se uma das teses em questão chegasse a pôr em Deus uma imperfeição formal; a "remoção" seria em tal caso impie-

---

44) *Gesch. d. Relig. u. Phil: Sekten b. d. Arabern,* I, 125.

45) E' esta mesma verdade que levava muitos Chiitas a admitir uma encarnação (Hulul) de Deus no Imam. Já em vida, Ali foi divinizado pelos discípulos de Ibn Saba; o emir condenou ao fogo uma quantidade deles; os sobreviventes não deixaram de adorá-lo com maior fervor: porventura não havia Maomé pronunciado: "Ninguém pune pelo fogo, se não for o próprio senhor do fogo?" (Scharast., II, p. 403; cf. Kremer, *Gesch. d. herrschend. Ideen des Islams,* 12 ff.).

46) Certos Muschabiha "admiserunt ut de Domino suo affirmetur ipsum palpari posse et manu apprehendi, et quod mohamedani sinceri eum amplectantur tum in hoc mundo tum in futuro." Pococke, *Spec. hist. arab.*, p. 228; cf. Scharist., I, p. 115. — Há esta diferença entre esta encarnação "desesperada" e a verdadeira Encarnação: a primeira é essencialmente antropomórfica, pois concebe a natureza mesma de Deus como sendo humana ou supra-humana; ao passo que a segunda afirma que em Deus nada mudou pelo fato da Encarnação; a plena transcendência é exigida e salvaguardada.

47) A pergunta "utrum notio subsistentiæ mutari debeat propter fidem Incarnationis", o P. Mattiussi responde (*In Tract. de Verb. Inc. adnotationes,* Romæ, 1914, pp. 126 ss.): "Multi putant naturalem notionem non sufficere, eamque propter novum mysterium esse mutandam vel complendam, acriter contendunt." (E', em suma, um apelo à equivocidade). "Jure autem in notione accepta a sana philosophia, Angelicus Doctor quem sequimur, omnino perstat... Revelatio enim non rerum novas species nobis infundit; nec fidei doctrina conceptibus sive simplicibus apprehensionibus, at enunciationibus continetur, quibus notiones ipsas quas e natura hausimus præter naturæ modum componimus (*IIa. IIae.* q. 1 a. 2). Cum igitur unam personam et unam subsistentiam Verbi Incarnati asserere debemus conceptus rectæ rationis non novos, novo ordine jungimus, et in hoc erit mysterium quin illud aptis temperamentis facilius reddere et hoc ipso imminuere atque veritate detorquere velimus."

http://www.obrascatolicas.com

dosa; mas esses homens eram teólogos por demais hábeis, dialéticos demasiado sagazes, para cometerem deslizes deste jaez. As teorias são suficientemente elucidativas, e não sei que uma respeite mais que a outra às exigências do ser divino; *do ponto de vista da analogia*, elas se equivalem; portanto nossa pesquisa não sòmente pode, como deve abandonar o debate.[48] Coloquemo-nos sem mais no tomismo filosófico de Caetano, e empreguemo-lo, por uma transposição proporcional, no esclarecimento dos dados da fé.

Em cada pessoa humana podemos distinguir quatro zonas ou aspectos:

1.º linha da essência específica;
2.º linha da individualidade;
3.º linha da existência;
4.º linha dos acidentes.

O processo analógico terá por fim *determinar o que se pode conservar proporcionalmente, e o que se deve modificar nestas quatro séries de noções, para poderem, no caso da humanidade de Cristo, reter um valor de significação positivo e exato.*

1.º *Na linha da essência,* nada a modificar: "Forma servi accipiens, in similitudinem homini factus, habitu inventus est ut homo." (Filip 2, 7.) Univocidade perfeita: a mesma natureza humana está em Cristo e em nós[49], e assim são condenadas as tentativas[50] daqueles que pretendiam inserir aqui o equívoco: sonhos dos hereges antigos: docetas e maniqueus (corpus phantasticum, *IIIa. P.* q. 8 a. 1; q. 14 a. 1; q. 16 a. 1; a. 8 ad 2; *III Sent.* d. 2 q. a. 3 q. 1; *Cp. Th.* c. 207; *IV C. G.* c. 29); valentinianos (corpus cæleste *IIIa. P.* q. 5 a. 2; *Cp. Th.* c. 208; *IV C. G.* c. 30); arianos e apolinaristas (corpus sine anima *IIIa. P.* q. 5 a. 3 ss.; *III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 q. 2; *Cp. Th.* c. 204 ss.; *IV C. G.* c. 31 ss.; *Un. Ver.* a. 1.) Erro inconsciente dos partidários da terceira "opinião" (Abelardo) que, negando a união da alma e do corpo em Cristo, nos atirava também em plena equivocidade.[51]

Notemos, por fim, que se pode considerar a essência segundo um tríplice ponto de vista: em estado puro, em estado integral, e em estado perfeito[52]; ora, Cristo é homem integral, homem perfeito (*Cp. Th.* c. 216; *Un. Ver.* a. 5; *De Ver.* q. 20 a. 1); logo, *univocidade* em toda a linha, com esta reserva: o último aspecto introduz, entretanto, a analogia de desigualdade.[53] Aqui, podemos caminhar pela "via augmenti" e nossas perfeições — sobretudo na ordem sobrenatural — levadas ao limite máximo serão ainda um pálido reflexo das de Jesus. Posta esta univocidade fundamental, decorrem as consequências, como um imenso sorites: pode-se, sem medo de erro, deduzir as supereminentes propriedades de Cristo: Ciência, virtude, potência, etc.[54]

2.º *Na linha de individualidade,* — em virtude da qual, temos, não apenas um homem, mas este homem — a analogia pròpriamente dita começa a despontar. Com efeito, segundo Caetano, podemos distinguir nesta linha um duplo aspecto: princípios individuais e incomunicabilidade; os primeiros são próprios a todo ser concreto; o segundo, apenas aos seres dotados de personalidade; assim as partes de meu corpo são indivíduos, no primeiro sentido, não porém

---

[48]) E' verdade que Debaisieux, falando em analogia esboça uma discussão de diferentes sistemas (*op. cit.* p. 289, coloca Caetano quase em pé de igualdade com Suárez, o que é um absurdo), mas, se é mister escolher um sistema e rejeitar os outros não será em virtude da analogia, mas em virtude dos princípios revelados com os quais, certas teorias não parecem concordar cientificamente (cf. Billot, thesis VII).

[49]) *IIIa. P.* q. 2 a. 5; *III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3; d. 7 q. 1 a. 1 ad 3; *IV C. G.* c. 32, 33, 35, 49; *Un. Ver.* a. 2 ad 2 e 4; *Qd.* 3 a. 4 s. c.; *Cp. th.* c. 211; cf. *De Ver.* q. 20 a. 4 ad 2.

[50]) Resumos em *Op.* 5 *de Art. fid; in Div. Nom.* c. 1 e. 2 (Vivès, p. 387); c. 2 l. 3 f. (p. 408) e *Joan.* c. 1 l. 6.

[51]) *III Sent.* d. 6 q. 3 a. 1: "Unio animæ ad carnem constituit naturam hominis et omnium partium ejus, unde remota anima, nec dicitur homo nec oculos nec caro, nisi *aequivoce* sicut homo pictus, et ideo si tollatur unio animæ Christi ad carnem ejus sequitur quod non sit homo verus." Cf. *III Sent.* d. 22 q. 1 a. 1; *IV C. G.* c. 32, 37; *Cp. Th.* c. 209; *Qd.* 3 a. 4; *De Anima,* a. 1; *IIIa. P.* q. 2 a. 5.

[52]) Marín-Sola, *La evolución homogenea...,* n. 3.

[53]) *IIIa. P.* q. 6 a. 3 ad 2: "Est (anima Christi) ejusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam angelos secundum plenitudinem gratiæ et veritatis."

[54]) *De Ver.* q. 20 a. 1: "Ut (Christus) non solum sit verus homo sed perfectus, oportet in eo ponere omnia quæ in nobis ad perfectionem necessaria sunt sicut habitus et virtutes." *Cp. th.* c. 216: "Nulla perfectio creaturæ exhibita animæ Christi quæ est creaturarum perfectissima denegenda est." Cf. *IIIa. P.* q. 7 a. 2 ss. — Ex. de dedução: a vontade humana de Cristo (Marín-Sola, *op. cit.,* n. 204).

http://www.obrascatolicas.com

no segundo.[55] A humanidade de Cristo tem, como nós, princípios individuais; é uma substância concreta, particularizada — portanto, ainda aqui há univocidade — mas é desprovida de incomunicabilidade; é incompleta, se ousamos dizê-lo; não, evidentemente, na linha da essência específica, mas na linha de individualidade[56], pois, segundo os tomistas, a personalidade é o termo que vem finalizar esta última linha, tornando incomunicável um ser completo. Ora, a união da alma e do corpo, que normalmente resulta na constituição de uma pessoa, não desenvolveu, em Cristo, suas últimas consequências; pelo fato de ter sido a natureza humana assumida pelo Verbo, não pôde adquirir a incomunicabilidade pessoal.[57]

E' aqui, pois, que se rompe a univocidade, porque é aqui o ponto preciso em que se insere a pessoa divina, e onde começa o mistério. A razão não tem idéia de uma separabilidade entre a natureza em estado concreto e integral, e a pessoa; sòzinha, ela nem mesmo pode provar-lhes a distinção *real*. E, entretanto, assegura-nos a fé que aquele Homem, que os discípulos viram e tocaram, não subsistia em si, mas num Outro, de sorte que a natureza humana não era para ele, o que é para todos nós, um princípio de subsistência autônoma. — Equivocidade.

Dizíamos que na linha da individualidade a humanidade de Cristo é "incompleta"; a palavra parece indicar

55) *Cp. th.* c. 211: "Potest dici quod manus Socratis aut Platonis est quoddam individuum, vel singulare quoddam licet non sit hypostasis vel suppositum." *Qd.* 9 a. 2; *Un. Verb.* a. 2; *Op.* 3 c. 6, etc.

56) Verifica-se, pois, que é sem razão que o P. Billot (*De Verb. Inc.* ed. 5, Romæ, 1912), acusa Caetano de introduzir a equivocidade na essência humana de Cristo: "Carentia modalitatis substantialis quæ in ceteris hominibus esse supponeretur impediret illam perfectam consubstantialitatem quam fides Incarnationis ponit inter Christum et nos." (P. 135) e p. 156: "Volunt Patres Christum dici univoce nobiscum... quare allata documenta Patrum valent ad summum contra Cajetanum et Suarezium ponentes deesse in humanitate Christi modum illum substantialem quam in ceteris esse dicunt." Não consigo entender como este teólogo não percebeu que a univocidade exigida pela Escritura e pelos Padres se refere claramente à essência específica e à individualidade entendida no sentido de: "concreto", "particular", mas de modo algum, no sentido de incomunicabilidade pessoal. O fato de ter esta última, nada ajunta à essência, e dela carecer não destrói a univocidade essencial.

57) *IIIa. P.* q. 4 a. 3 ad 3; cf. q. 2 a. 5 ad 1; *III Sent.* d. 5 q. 2 a. 1 ad 2; cf. *I Sent.* d. 25 q. 1 a. 1 ad 7; *III Sent.* d. 5 q. 3 a. 3 ad 4; d. 6 q. 1 a. 2 ad 3 e 5; *IV C. G.* c. 49 ad 9.

uma imperfeição: falta de personalidade. Simples aparência todavia. Longe de ser mutilada, a natureza humana de Cristo está, pelo contrário, aperfeiçoada — melioratur, nobilitatur[58] — pois de fato não está privada de personalidade[59], uma vez que o Verbo lhe empresta a sua[60]; a humanidade subsiste, pois, em um Outro, mais digno do que ela.[61] Este suprimento misterioso, ao qual voltaremos, é causa de que a humanidade, embora aproximando-se das realidades acidentais — vergit in accidens (*III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2 ad 1; cf. d. 12 q. 1 a. 1) — não seja, todavia, um acidente (ib. ad 2; Ia. P. q. 2 a. 6 ad 1; *de Un.* a. 2; *Cp. Th.* c. 211.) A equivocidade refulge a todos os olhos[62]: Jesus, como homem, não tem personalidade própria. — Duas novas equivocidades derivam da primeira, vindo completar a ruptura da unidade unívoca de nossos conceitos: é a presença em Cristo, e nele só, de uma dupla relação real: uma para com a Trindade, causa eficiente da união, a outra, para a pessoa do Verbo, termo da união. Mas para ser real, uma relação deve evidentemente apoiar-se sobre um fundamento real. Qual será ele? Desposam os teólogos, como sabemos, opiniões contrárias.[63] Não sendo função da analogia dirimir a questão, digamos simplesmente que, para S. Tomás, o que causa a relação é, ao que parece, uma *mudança* da natureza humana (*III Sent.* d. 5 q. 1 a. 1; IIIa. P. q. 2 a. 7) que se encontra aperfeiçoada, atraída, conformada à personalidade e à existência do Verbo.

Segue-se que a humanidade de Cristo constitui um instrumento, não já separado, como todas as criaturas, mas

58) *III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2 ad 1; *IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 1.

59) *III Sent.* d. 5 q. 1 a. 3 ad 1: "Humana natura in Christo non est sine personalitate, sed est in persona una Verbi cum divina natura."

60) *IV C. G.* c. 49 ad 8; *IIIa. P.* q. 4 a. ad 2.

61) *IIIa. P.* q. 2 a. 2 ad 2; a. 5 ad 1.

62) Alguns, incapazes de distinguir natureza e pessoa, concluíram da equivocidade, nesta linha, para a equivocidade na outra. Mas erradamente, pois se Jesus é uma pessoa divina, ao passo que Pedro é uma pessoa humana (equivocidade), entretanto, Jesus conserva a mesma essência humana que Pedro (univocidade). *Cp. th.* c. 211; *Un. Verb.* a. 2 ad 4; *IV C. G.* c. 49 ad 11.

63) Cf. entre os tomistas antigos Caet. (*In IIIam. P.* q. 2 a. 7 e 10); entre os modernos, o profundo e lúcido P. De La Taille, *Entretien amical d'Eudoxe et de Palamède sur la grâce d'union* (Rev. apol. 1929).

http://www.obrascatolicas.com

instrumento conjunto, órgão da divindade, como o é do corpo a mão, e até mais. (*IV C. G.* c. 41, f; cf. *Cp. Th.* c. 211-213; *Un. Verb.* a. 1 a. 5 ad 1 e 6; *III Sent.* d. 5 q. 1 a. 2 ad 6; *IV C. G.* c. 36; Caet. *In IIIam. P.* q. 2 a. 6 ad 4.)

3.º Mais do que da linha de natureza, está ausente a univocidade da *linha de existência*, pois em Jesus-homem ela falta por completo. (*Un. Verb.* a. 2.) S. Tomás (*IIIa. P.* q. 17 a. 2; *Ql.* 9 a. 3 etc.), e depois dele, os tomistas de todos os matizes [64], sustentam que não poderia haver em Cristo duas existências distintas. O que distingue mui precisamente a Encarnação das outras uniões entre Deus e o homem, é que, no primeiro caso, depois da união, permanece apenas um só ser, ao passo que em todos os outros casos, permanecem a distinção e a dualidade pessoais; criador e criatura, autor da graça e alma santa. Multiplicar as existências de Cristo é comprometer-lhe a unidade, é aproximar demais a Encarnação das uniões acidentais, que têm por característica, como dissemos, o estabelecer-se *depois* da existência completa. (*III Sent.* d. 6 q. 3 a. 2 ad 1; *IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 2, etc.)

4.º Enfim, no que se refere à *linha dos acidentes*, verificamos:

(a) estrita univocidade (acidentes próprios),
(b) analogia de desigualdade (v.g. as virtudes: *III. P.* q. 7 a. 2 ad 2 e 3),
(c) analogia pròpriamente dita (v.g. a graça de Cristo é analogado principal, em relação a toda graça, *IIIa. P.* q. 7 a. 9; *De Ver.* q. 23 a. 3 ad 5; analogia mista),
(d) equivocidade (v.g. Cristo não tinha nem fé, nem esperança, Ia. Iae. q. 65 a. 5 ad 3).

64) Citemos, nos pontos extremos da história do tomismo (o que ilustra a continuidade da doutrina): R. Florentinus, o. p., aluno de S. Tomás, e cujo tratado "*De uno esse in Christo*" foi reeditado por Grabmann (Miscelania Tomista, Barcelona, 1924), e D. Mingoja, o. p., um dos últimos comentadores (*De Unione hypostatica*, Catanæ, 1926). Entre os tomistas não "caetanistas", o P. Mattiussi brilhou com especial fulgor (*In tractatum de Verb. Inc. adnotationes*, Romæ, 1914, pp. 131-161). Enfim, não esqueçamos, entre os páleo-tomistas, Capreolo e sua "Defensio" (*III Sent.* d. 6 q. 1, ed. Paban-Pègues, V. pp. 111-124).

Como deve nosso pensamento forcejar sem trégua, para adquirir a flexibilidade que lhe permitirá oscilar entre o unívoco e o equívoco!

III. OS TERMOS DA UNIÃO: A PESSOA DO VERBO ENCARNADO.

Teremos de modificar nossa idéia da personalidade do Verbo, tão penosamente conquistada, quando tratávamos da Trindade? Aparentemente sim, pois esta Pessoa divina começa a subsistir em uma natureza humana que ela duplamente atua, suprindo a uma personalidade e a uma existência. Deverá nosso método operar novas manipulações naquele conceito — elaborado sabe Deus a custo de quanto esforço dialético — ou pelo contrário conseguirá mantê-lo intacto?

Encarnação e imutabilidade divina. [65] — Deixamos definitivamente a univocidade, para vogar em plena analogia, porque estamos em pleno mistério; e encontraremos, de novo, sob outra forma, duas questões que já nos haviam preocupado, uma no Tratado da Trindade, outra no da Criação.

Antes de tudo, afirma a fé que as duas naturezas se reúnem em uma única "pessoa", em um só "centro de atribuição". Poderíamos, pois, encetar de novo, a respeito da união hipostática, as longas discussões de antanho sobre o valor da noção analógica de personalidade; baste-nos remeter a elas o leitor, pois é sempre da personalidade do Verbo que se trata, tanto lá como aqui. [66] Contentar-nos-emos com assinalar ràpidamente os estragos causados, em nossa matéria, pela confusão da personalidade metafísica com a "personalidade" psicológica: esta confusão está na base da maioria dos erros dos modernos. De certo, Jesus tinha consciência de seu eu "fenomenal"; donde nossos teólogos-psicólogos concluem que ele tinha uma personalidade humana. Mas então, e a personalidade divina afirmada pela fé? Não há

65) Cf. *III Sent.* d. 7 q. 2 a. 1e 2; d. 12 q. 1 a. 1; (também: d. 1 q. 1a. 1 ad 1e 2; d. 2 q. 2 a. 2; q. 3 ad 2; d. 5 q. 1 a. 1); *IV C. G.* c. 37, 49; *IIIa. P.* q. 1 a. 1 ad 1; q. 2 a. 6 ad 1; a. 7; q. 3 a. 1 ad 1; q. 5 ad 1; q. 16 a. 6 ad 2; *Op.* 3 c. 6. — Caet. *In IIIam.* q. 2 a. 7.

66) Cf. supra Cap. I, § 3: personalidade psicológica, metafísica, divina.

http://www.obrascatolicas.com

outra saída além do nestorianismo, ou, o que é pior, o kenotismo: — assim, W. Sanday, relegando a Pessoa do Verbo para as trevas do subconsciente (*Personality in Christ and ourselves*, Oxford, 1912); outros, mais radicais, suprimindo-a completamente, simplesmente por não perceberem que, ao afirmar o dogma da dualidade de naturezas na unidade de pessoa, a Igreja não emprega a linguagem da psicologia; e porque não compreendem que uma coisa é, em Cristo, a consciência de sua vida psíquica, e outra é sua personalidade metafísica, que é a do Verbo mesmo de Deus. [67]

Vem em seguida o problema, sempre renovado, da imutabilidade divina, em relação às operações "ad extra". Deus muda vindo a nós, o absoluto torna-se relativo? Aquela Segunda Pessoa da Trindade, que antes contempláramos, subsistindo na imutabilidade eterna, eis que reveste, em certo momento da duração, uma natureza nova, faz-se homem. Não equivale a introduzir uma mudança no Imutável? E o recurso ao mistério, o apelo para a analogia não estarão disfarçando uma contradição?

Alguns, não apenas piedosos leigos, senão até teólogos célebres, preocupados mais em comover do que esclarecer, despenharam-se de olhos fechados no antropomorfismo. Lessius, por exemplo, que em um estranho texto afirma que a Encarnação parece processar-se "com certa injúria (por assim falar) da divina majestade", e não vacila em comparar o Verbo feito carne ao rei que desposasse uma escrava ou mendiga [68], como se fosse — já não digo conveniente — mas simplesmente possível para Deus, algo que fizesse injúria a um só de seus sacrossantos e necessários Atributos! — Os partidários da terceira "opinião", ao invés, por recearem afirmar um "fieri" em Deus, chegaram a ensinar a união acidental: "parece impossível que algo, embora não pertencendo à natureza primitiva de um ser, venha a lhe convir substancialmente, a menos que tal ser sofra mudança. Ora, o Verbo é de todo imutável. Desejosos de escapar à afirmação que a alma e o corpo pertenciam de toda eternidade ao Verbo, eles adiantaram que o Verbo as-

67) A diferença dos pontos de vista foi, com muita felicidade, assinalada pelo P. Héris, *Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, pp. 61 ss.

68) Lessius, *De Praed. christi.* n. 13 apud Billot, p. 17, n.

sumira uma alma e corpo humanos de maneira acidental." (IV C. G. c. 37.)

Para que cesse toda confusão, basta lembrar que a relação *real* não é necessàriamente recíproca: pode o fundamento que a justifica existir apenas em um dos dois seres correlativos. Já que no caso em apreço se trata de uma relação temporal, consecutiva à mudança (*IIIa. P.* q. 2 a. 8), este "fieri" não afeta necessàriamente a ambas as naturezas em presença. Assim é, exemplifica S. Tomás, que, sem me mover, posso entretanto encontrar-me "à direita" e depois, "à esquerda" de um objeto, submetido ele só a um movimento de circunvolução. (*IIIa. P.* q. 16 a. 6 ad 2; *III Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 ad 1.) No domínio do relativo, o "fieri" pode, pois, resultar de modificação parcial, unilateral; e tal é exatamente o caso, quando um dos termos da relação é a imutável divindade, e o outro a mutável criatura. Esta doutrina, que é de regra, desde que se trata da atividade de Deus no Universo (*I Sent.* d. 14 e 30; Ia. P. q. 13 a. 7 q. 42 a. 2 ad 2, etc.), nenhum motivo há para que aqui se revele inoperante. Não procuremos, entretanto, conceber unìvocamente Criação e Encarnação. Há simples analogia, pois: 1.º Os termos das relações são diversos: na criação há relação para a natureza divina, na Encarnação, para a Pessoa. (*I Sent.* d. 30 q. 1 a. 2 c. e ad 4.) — 2.º Diverso também é o fundamento das relações. Na criação representa-se-nos a ação divina, como centrífuga: é um fluxo que se derrama sobre o universo; e expressamos esta direção pelos termos de emanação, de processão, de difusão; o ser que Deus dá assim não é o ser divino, senão mera participação. Na Encarnação há, ao invés, ação centrípeta, pois o Verbo atrai a si a natureza humana (... Deus uniu-se de nova maneira à criatura, ou *melhor* uniu-a a si pessoalmente, IIIa. P. q. 1 a. 1 ad 1), o que se designa com o termo "assumir" (ad se sumere: *III Sent.* d. 1 q. 2 a. 1 ad 2; d. 5 q. 5 a. 2 ad 1-2; *IIIa. P.* q. 2 a. 8, etc.), e o ser que Deus comunica destarte não é mais uma participação, mas seu próprio ser pessoal. (*I Sent.* d. 30 q. 1 a. 2.) Feitas essas ressalvas, permanecem as semelhanças. A resposta a dar às objeções, a verdade a opor aos antropomorfismos é, guardadas as devidas proporções, a mesma que expusemos a respeito da cria-

http://www.obrascatolicas.com

ção: cumpre colocar o "fieri" e, portanto, a relação real de dependência exclusivamente na humanidade de Cristo. Permanecendo por completo incomovível [69] a pessoa do Verbo, havendo nele simplesmente um "fieri rationis." (*III Sent.* d. 7 q. 2 a. 1.) Para nos persuadirmos, basta considerar a causa ou fundamento desta relação de dependência, deste "fieri": é o fato duma natureza humana só existir pela personalidade divina. Temos, pois, que só a humanidade adquire um modo novo de ser; e se isto supõe mudança, forçoso é que esta se processe na humanidade, pois o Verbo é simplesmente o ato, onde ela vem se inserir (*III Sent.* q. 1 a. 1 ad 1); é o termo da união; ora, diz Caetano, o termo pode terminar sem mudar. (*In IIIam.* q. 1 a. 1 ad 2.) O antropomorfismo interpreta literalmente o "descendit de cælis" do Credo; mas, na verdade, a Encarnação não é a viagem maravilhosa que fantasiaram nossas imaginações infantis. Deus, imanente a tudo, não houve mister deslocar-se para vir até Nazaré, ao seio da Virgem; e se falamos do Verbo "feito" carne, é simplesmente para indicar uma maneira *nova* de estar presente, lá onde já se encontrava. [70] S. Bernardo cunhou uma bela sentença: "não é, diz ele, um ausente que chega, mas uma presença velada que se manifesta." [71] E até, para evitar toda expressão defeituosa, cumpriria não interpretar este "novo" modo de ser, como se Deus "começasse" a existir em um homem; na verdade, é o contrário que se dá: longe de descer Deus, sobe a criatura. Objetar-se-á, talvez, que não há "paixão", sem ação correspondente. Sem dúvida, e S. Tomás é o primeiro a ensinar que "assumir importa ação em virtude de que alguém assume, e paixão pela qual algo é assumido" (*IIIa. P.* q. 2 a. 8); mas atente-se bem: *uma coisa é transformar um ser, outra coisa é transformá-lo mudando-se a si próprio.* [72] Como criatura que somos, nossa ação não é nosso ser, porque não somos o ato puro, e devemos, para modificar os outros, modificar-nos a nós mesmos, passando da potência ao ato. Em certo sentido, nossa atividade é uma passividade: "movens-motum". Deus, qual puro agir, não pode estar sujeito ao "fieri", nem modificar-se a si mesmo, ao modificar sua criatura. Vindo a nós, ele não muda, porque mudar é adquirir ou perder, e o Verbo nada perde [73], permanecendo intacta a distinção das naturezas. Aliás que nova perfeição poderia adquirir, ele que é a plenitude do ser? (*III Sent.* d. 1 q. a. 1 ad 2; a. 2 ad 1; *Un. Ver.* a. 1 ad 9, etc.) Em troca, a natureza humana perde a personalidade [74], para adquirir a do Verbo. Inteiramente suspensa a ele, dá ao Verbo uma aparência relativa, assim como o objeto de conhecimento parece referir-se à faculdade cognoscitiva, quando o inverso é a verdade (*III Sent.* d. 1 q. 1 ad 1; d. 5 q. 1 a. 1); sinal de que nestas matérias, teremos vantagem em *inverter* as relações; considerar a Encarnação do lado da criatura, a saber, não mais como uma queda da divindade, mas como uma prodigiosa ascensão da humanidade. [75] Por conseguinte, para conquistar uma idéia — mui deficiente sempre, mas menos incorreta — da união hipostática, importa afastar qualquer modificação da divindade, nem invocar um "modo" qualquer, — suareziano, ou vasqueziano, pouco importa [76] — que servisse para aglutinar a humanidade ao Verbo. Haveria nessas concepções algo mais que uma miragem de imaginação? Basta considerar simplesmente a *elevação* da natureza humana. Elevação que, afinal de contas, significa

69) *IIIa. P.* q. a. 7; *III Sent.* d. 2 q. 2 a. 2; q. 3 ad 2; d. 5 q. 1 a. 1.

70) *III Sent.* q. 7 q. 2 a. 1; *IV C. G.* c. 30; f. 34; *Ia. P.* q. 43 a. 1; *IIIa. P.* q. 1 a. 1 ad 1; q. 5 a. 2 ad 1; *Op.* 1 c. 14; *IIIa. P.* q. 1 a. 1 ad 1.

71) *Sermo* 3 *de Adv.*: "Quomodo venisse dicitur qui semper ubique fuit? Non venit qui aberat, sed apparuit qui latebat."

72) Caetano nota que o termo "Assunção" é filosòficamente mais exato que o de Encarnação, que parece afirmar qualquer mudança em Deus. Assumir, pelo contrário: "mutabilitatem significat in creatura tamquam rem allatam ad Deum, et Deum significat ut immutatus... melius est ergo uti secundo modo loquendi et dicere: Deus univit creaturam sibi." (*In IIIam.* q. 1 a. 1 ad 1.)

73) Sobre o "aniquilamento" do Verbo, cf. *IV C. G.* c. 30 f; c. 34 arg. 19; c. 55 ad 1; *Un. Verb.* a. 1 ad 14. *III Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 ad 1; a. 3 ad 2, etc.

74) E' evidentemente um modo de falar, pois não houve destruição da personalidade humana: "Improprie dicitur consumi quod impeditur ne fiat, et quia persona divina quæ assumpsit naturam humanam impedivit quod... habeat propriam personalitatem", etc. *III Sent.* d. 5 q. 3 a. 3 ad 4. Como nota Billot, p. 162, fala-se de mudanças da natureza humana, não em relação a um estado anterior, mas quanto ao que teria sido a pessoa de um Jesus puro homem.

75) Do mesmo modo se resolveria a objeção seguinte: o Absoluto, encarnando-se, torna-se relativo.

76) Cf. J. A. Sto. Thoma, *In IIIam. P.* d. 4 a. 3.

http://www.obrascatolicas.com

dependência completa da humanidade de Cristo, em relação à existência e à subsistência divinas. S. Tomás sugere, para amparar a intelecção, uma *analogia-comparação*. Suponhamos verdadeira a opinião de Orígenes, e que a alma seja criada antes do corpo. Uma vez unida a ele, "tornar-se-ia" uma substância corporal, não por mudança introduzida em sua natureza, mas pelo fato de se ter, em dado momento, anexado um corpo.[77] Convenhamos de bom grado que a comparação é deficiente: a união psico-física não sòmente é pessoal, mas ainda essencial, e a essência da alma, comunicando-se ao corpo, não apenas o atua, senão também o informa. Todavia, se concordarmos em considerar, no composto humano, o aspecto "personalidade" com exclusão de qualquer outro e se reservarmos o problema da atuação sem informação, para nosso último parágrafo, podemos concluir que vale a comparação, dentro dos limites assim traçados, e é elucidativa, no que se refere à possibilidade para uma Pessoa infinita de elevar a si uma natureza humana, sem sofrer mudança alguma.

Como o Verbo supre a subsistência e a existência humanas. — Cabe ao teólogo fornecer a explicação de um duplo fato: de um lado, a fé nos assegura que, em Jesus, a personalidade pertence ao Verbo de Deus; de outro lado, o que em Jesus é humano, aparece no Evangelho como nada tendo de irreal, de fantasmagórico: para o comum dos judeus, Cristo parecia dotado de uma personalidade humana.

Não podem estes dois fatos conciliar-se, a não ser que admitamos uma extensão da subsistência divina (e, na perspectiva tomista, também da existência divina) à natureza humana. A primeira objeção que se apresenta ao espírito, é que tal comunicação acarreta mudança no Imutável. Já procuramos responder à dificuldade.

Cumpre-nos agora penetrar mais fundo no problema, e esforçarmo-nos por perceber o mecanismo mesmo deste suprimento.[78]

77) *IV C. G.* c. 39 arg. 19; cf. Caet. *In IIIam. P.* q. 2 a. 7. Em outra passagem S. Tomás indica uma comparação análoga: a alma que novamente toma posse do próprio corpo, no momento da Ressurreição. *IIIa. P.* q. 2 a. 6 ad 2.

78) Para os Escotistas, o problema, pràticamente, não existe, sendo a personalidade algo negativo, o Verbo nada tem a suprir, ajunta-se à humanidade, e nada mais. Os tomistas, como é sabido, estão divididos: conforme alguns, o Verbo supre um só ato (a existência), segundo outros, supre dois (a existência e a subsistência). Do ponto de vista da analogia, o problema permanece o mesmo. Apesar do que diz o P. Billot, (p. 136), a explicação que conseguirmos dar de um suprimento, poderá, proporcionalmente, valer para o outro.

Suprir a personalidade significa tornar a natureza completa, incomunicável, encerrá-la enfim; suprir a existência significa realizar a essência. Como conceber esta dupla função do Verbo, relativamente à humanidade de Cristo? Há uma questão preliminar, que se resolve sem maior dificuldade, a saber, como pode a pessoa divina subsistir em duas naturezas distintas quando isto é absolutamente impossível a uma pessoa criada? Para responder basta apelar à doutrina da supereminência divina. Subsistência e existência são ambas atos ou perfeições analógicas — prova é que podemos transpô-las para Deus — ora, em virtude mesmo da analogia, devem estes atos realizar-se de maneira essencialmente variada; o que não poderá se dar a menos de se proporcionarem aos diversos graus da escala dos seres; de outra forma, não teríamos diversidade de personalidades e de existências. Mas esta pluralidade mesma patenteia que tais personalidades e tais existências não são todas elas perfeições ilimitadas; logo, são limitadas. Limitadas por que elemento? Impossível que se limitem a si mesmas, pois que sendo o limite uma imperfeição, teríamos uma realidade simultâneamente imperfeita e perfeita. Logo, limitadas por um outro, por uma capacidade de recepção, à qual se vêm unir, e onde se esgotam.

Assim, tal existência está em relação com tal essência que ela realiza, e tal personalidade é ajustada a tal natureza que ela torna incomunicável: precisamente porque adaptadas a nossa medida, estas perfeições são inseparàvelmente nossas, recusando-se a qualquer comunicação. Para ser estendida a João, a personalidade de Pedro deveria perder a própria essência, ajustada exatamente a este indivíduo Pedro, e a nenhum outro.[79] O Verbo de Deus possui, também ele, uma existência e uma subsistência próprias, não

79) Falamos de comunicação pessoal, pois "etiam in persona creata possunt plures naturæ concurrere *accidentaliter*. Est autem proprium divinæ personæ propter ejus infinitatem ut fiat in ea concursus naturarum non quidem accidentaliter, sed secundum substantiam." *IIIa. P.* q. 2 a. 2 ad 1; cf. Contenson, dis. 3 c. 2 spec. 1.

http://www.obrascatolicas.com

unívocas às nossas, mas proporcionadas a sua natureza: ora, sua natureza não é o ser fragmentado contraído senão o ser ilimitado: na Supereminência divina todas as perfeições, encarnadas pelas existências e personalidades das criaturas, existem em estado de *síntese dominadora*: contendo-as todas, pode o Verbo supri-las todas.[80] Como da simples essência de Deus jorra a multiplicidade das criaturas, assim pode a personalidade do Verbo produzir sem intermediário, por si mesma, uma infinidade de vezes, este efeito que consiste em dar a uma natureza criada sua atualidade última, na ordem da substancialidade e da existência. Na Encarnação, teremos simplesmente que a personalidade infinita tornará incomunicáveis duas naturezas distintas; em outras palavras, manterá dupla relação para com uma dupla natureza: "Não há inconveniente que o ser subsistente uno se refira a diversos, como o ser de Pedro é uno, embora se refira aos diversos princípios que o constituem. Assim, o ser uno de Cristo, *à maneira que lhe convém*, relaciona-se duplamente: à natureza humana e à divina." (*III Sent.* d. 6 q. 2 a. 2.) — Simples recordação de uma doutrina familiar; mas, precisamente por ser ela familiar, cumpre estarmos de sobreaviso, a fim de que, à força de considerar a Supereminência qual axioma indiscutível — não acabemos por esquecer de mantê-la dentro dos justos limites. À primeira vista, olvidamos no presente caso a indispensável precaução: porventura não foi por nós afirmado que a pessoa divina, de modo algum poderia unir-se à natureza humana, como a forma à matéria, e que era impossível o Verbo animar o corpo de Cristo, como imaginara Ario? Ninguém duvida contudo que na plenitude do ser se encontre a perfeição total da forma substancial em geral, e da alma em particular; supereminência que todavia não acarreta a possibilidade daquele suprimento. Ademais, não sustentávamos contra os panteístas que é absurdo ser Deus a "forma" de

80) *Qd.* 3 a. 1: "Si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta erit virtus ejus se extendens ad *omnes actus* vel effectus convenientes illi naturæ... Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad *totum ens.*"

qualquer ser[81], porque a "forma" é recebida numa potência que a limita, o que não se coaduna com o ser imparticipado?

Se assim é, a dificuldade exacerba-se: a subsistência e a existência se nos representam como efeitos que Deus não pode suprir. Deixando de lado — para maior brevidade — a questão da subsistência, consideremos o caso análogo da existência.

Deveríamos poder escrever:

$$\frac{\text{existência criada}}{\text{sua essência}} = \frac{\text{existência do Verbo}}{\text{natureza humana.}}$$

Ora, acabamos de ver que sendo a função da existência criada atualizar a essência na realidade das coisas, segue-se que ela vem se inserir — como todo ato limitado — na potência à qual se ordena e se amolda. Não é a existência em geral que me dá o ser, é *minha* existência, de tal modo minha que se torna incomunicável. E de nada serve afirmar que, por ser a existência divina infinita, ela se encontra, pelo fato mesmo, livre destas limitações. Tal apelo à supereminência nenhuma utilidade apresentaria, pois que agora, ao invés de antes, não consideramos mais o problema do lado de Deus, mas sim do ponto de vista do *efeito a realizar;* perguntamos se não é contraditório que uma existência *limitada* por definição possa ser suprida por uma existência *ilimitada* por natureza, tal como é contraditório que Deus viva em uma planta, sinta em um corpo, ou queira em uma vontade.

Pode um ato aperfeiçoar uma potência sem servir-lhe de "forma"? — E' inegável que nosso espírito concebe como distintas atuação e informação. Para produzir este efeito que chamamos coloração, deve a cor, sem dúvida, ser aplicada, ser recebida naquilo que ela colore — matéria que lhe serve de sustentáculo — mas uma coisa é colorir, e outra coisa é ser recebida, sujeitada.

Uma vez que a inteligência distingue muito bem atuação e recepção, todo o problema consiste em descobrir se

81) *I C. G.* c. 27. S. Tomás aplicou, centenas de vezes, o princípio à teologia da Encarnação. V.g. *Cp. th.* c. 204, 211; *IV C. G.* c. 32; *Un. Verb.* a. 1; *De Ver.* q. 20 a. 1 c. e ad 9; *Qd.* 9 a. 2 a. 4; *IIIa.* P. q. 2 a. 1; q. 5 a. 1 ad 2; *III Sent.* d. 2 q. 1 a. 3; q. 2 c. e ad 2, 3; d. 2 q. 2 a. 3 ad 2; d. 5 q. 1 a. 2 et exp. lit., etc.

http://www.obrascatolicas.com

tal distinção é algo mais que mera concepção do espírito, de sorte que um dos aspectos possa ser *realizado independentemente do outro*. Sem hesitar, respondemos pela negativa quando se trata de efeitos *pròpriamente "formais"*. Por definição, a "forma" não atua uma matéria senão dela dependendo; pelo que não pode a alma animar um corpo, senão informando-o, isto é, encarnando-se. Deficiência fundamental.

Afigura-se-nos, porém, que, comunicar a existência não implica necessàriamente tal dependência, por conseguinte, tal imperfeição. Com efeito, dar o ser significa realizar, por uma essência fora da causa, fazer que se sustente na existência. Tudo é atualidade, tudo é perfeição. Se, em um caso particular (atuação de tal essência criada) outras exigências (recepção na essência) se ajuntam àquela, nada há que nos deva surpreender, porquanto sabemos que uma noção analógica — e a existência o é — pode envolver em um de seus modos uma imperfeição que não comporta a noção abstrata, proporcionalmente comum. Se, na criatura, atuação implica informação, não parece contraditório, quando se trata do Ato Puro, disassociar estas duas funções, e conceber um *suprimento* — certamente supereminente — da existência criada pelo Ser incriado.[82]

Há, pois, uma diferença entre o ser e as formas essenciais ou as qualidades: ele é atualidade, termo último; pode ser suprido pelo Verbo; aquelas não[83]

Desenvolvendo algumas indicações do Mestre[84], Caetano, a fim de mostrar que a solução não é uma criação artificial, apela à visão beatífica, onde alguma coisa de análogo se dá.[85] E' quase explicar o desconhecido pelo desco-

82) Caet. *In IIIam.* q. 77 a. 2: "... Si de actuare et actuari infra totam latitudinem suorum modorum sermo sit, non est remotum a philosophia divina Deum posse actuare rem creatam... cum ergo naturam humanam in Christo ex divina personalitate et esse divino perfici fateamur, non est absonum fateri etiam quod actuatur aliquo modo per personalitatem et esse divinum."

83) Cf. Caet. *In IIIam. P.* q. 4 a. 2: "Terminare nullam dicit causalitatem... ita quod non solum est extra genus causarum extrinsecarum sed etiam extra causas intrinsecas."

84) *Cp. Th.* c. 201; *IV C. G.* c. 54 e 55 ad 1.

85) Caet. *l. c.;* cf. os desenvolvimentos em Del Prado, *De Veritate fund.* pp. 629 ss.; De La Taille, *Actuation créée...* pp. 254 ss.

nhecido, tão obscuros são os dois problemas; a aproximação, contudo, é interessante, do ponto de vista da analogia, porque mostra que o método, aplicado com rigor, levou ali e aqui a resultados semelhantes:

$$\frac{\text{Essência divina}}{\text{Inteligência beatificada}} = \frac{\text{Pessoa do Verbo}}{\text{Humanidade de Cristo.}}$$

Aqui e ali, cabe união entre Deus e o homem; diversa, sem dúvida — ordem de operação, ordem de ser; ordem acidental, ordem substancial — mas analógica, entretanto. Como aplicamos, ainda há pouco, o método de analogia à união hipostática, assim agora devemos ainda apelar para ela, a fim de concebermos a união intelectiva que nos beatificará. Ora, sucede que no exercício ordinário de nosso pensamento, o objeto age sobre a inteligência, por meio duma semelhança ou "espécie" que a movimenta, determina e atua. Na Visão, o objeto é a divindade tal qual existe em si: desempenha ela idêntica função em relação à inteligência beatificada? — A mesma sim, proporcionalmente.

E' evidente que a inteligência humana não está apta para semelhante intelecção. E'-lhe impossível, por suas próprias forças, tornar-se, mentalmente sequer, o próprio Ser subsistente. Nenhum aumento puramente quantitativo de sua energia para tal bastaria. (*III C. G.* c. 53.)

Por necessidade, deve o Inteligível divino suprir a esta radical deficiência: importa que ele disponha, supereleve a faculdade, adapte-a, conforme-a a este objeto supereminente; fará as vezes de "espécie impressa" e "espécie expressa"; deverá, pois, estar no início e no termo da intuição suprema.

Há de certo atuação, e com a mesma evidência se prova não ser possível "informação", por se tratar do "esse irreceptum". A divina essência é, pois, a um só tempo, se é lícito dizer, exterior e interior à inteligência do bem-aventurado; exterior, porque não é "recebida"; interior, pela atualização, pelo efeito realizado. Função que "forma" alguma criada pode desempenhar, por ser sempre dependente da matéria. A alma, a fim de comunicar seu ser ao corpo deve ser por ele determinada, a ele unir-se como a uma parte essencial, pois que a existência é posterior à es-

http://www.obrascatolicas.com

sência. Mas o Ato puro não está sujeito a tais limites. Suspeitamos, pois, não ser contraditório que ele atue sem informar, na ordem intelectiva como na substancial. Em um e outro caso, somos levados a conceber uma função análoga de Deus, relativamente à criatura. Bem sei que Suárez nega a possibilidade de uma atuação pura, mas é por confundir os modos particulares da analogia com a noção abstrata proporcionalmente comum; por exemplo, o conceito de objeto *criado* da inteligência com o de objeto, simplesmente. Sem dúvida, assim como minha existência não me pode realizar no ser, sem ser recebida em minha essência, assim também um objeto criado não pode determinar a inteligência a pensar, se nela não entrar sob forma de semelhança inteligível. Mas, ainda uma vez, não nos deixemos desviar por exemplos particulares, que a abstração analógica ultrapassa sem incidir em absurdo evidente [86], até atingir a noção duma plenitude supereminente, que supre quer ao ato substancial, quer à "espécie" atualizadora, porque estas diversas perfeições, em estado puro, comportam simplesmente: terminar, aperfeiçoar uma linha de ser. [87]

Deste suprimento decorrem duas consequências — que nos restam a assinalar — em relação à idéia que devemos fazer da pessoa de Cristo. Já que há suprimento e não confiscação, estamos em face de uma verdadeira pessoa *humana*: "a pessoa do filho de Deus é, na verdade, pessoa humana e, como tal, é constituída por uma natureza humana." [88] A humanidade de Jesus não é mutilada; suas relações com a personalidade do Verbo são proporcionalmente as mesmas que teria com sua personalidade própria. [89] Em segundo lugar, torna-se evidente que a pessoa do Filho de

86) O que, evidentemente, não equivale a afirmar que aprendemos a possibilidade positiva de tal suprimento.

87) Como observa Mattiussi (p. 165), este suprimento é menos misterioso no caso da Encarnação: "Est enim *esse* formalius et in actualitate purius quam ipsum intelligere. Minus etiam idem *esse* ingreditur rationem essentiæ quam in actu ponit; est etiam actualitas cujuscumque formæ, quin illius in se formalitatem accipiat; est denique ultimus actus, cui nihil ut ipsum ulterius determinans addi potest."

88) Caet. *In IIIam. P.* q. 3 a. 1 ad 3; P. Lombardus, *III Sent.* d. 6 opinio 2.ª: "... cum prius esset Dei tantum persona, in Incarnatione facta est hominis etiam persona."

89) Caet. *In IIIam. P.* q. 2 a. 10.

Deus pode, em certo sentido, ser dita composta. Não, certamente, que desempenham as duas naturezas função de partes integrantes, como alma e corpo no homem. (*IIIa. P.* q. a a. 4 ad 2.) Sendo a personalidade de Cristo divina, deve ser a simplicidade mesma, e não o fruto da combinação de princípios substanciais; mas há composição apenas no sentido de que uma pessoa *equivale* (supereminência) de certo modo a duas, pois subsiste em duas naturezas diferentes, a humana e a divina, e desempenha assim uma dupla função.

Resumo e conclusão. — Desde o instante em que recebêramos a fórmula dogmática em estado bruto: "*duas naturezas em uma pessoa*", realizamos algum progresso, ou reduzem-se nossas tentativas a um vão amontoar de conceitos? O único meio de responder é examinar se, ao cabo do estudo, conseguimos esboçar uma teoria representativa satisfatória; se compreendemos melhor — "fides quærens intellectum" — se a profissão de fé não corresponde a puro psitacismo, mas reveste um sentido *positivo* determinado. Resumamos, pois, mui rápidamente, as idéias exatas que agora desperta em nós o enunciado do mistério, e principalmente esta idéia de união hipostática que tentamos esclarecer.

O termo "união" designa o fato de várias realidades se juntarem, permanecendo indivisas: "A união é a conjunção num ser uno." (*IIIa. P.* q. 2 a. 9.) Numa palavra, união é indivisão. Resta determinar a natureza da indivisão submetida a nosso exame. Indivisão essencial, pessoal, ou acidental? Um primeiro progresso foi realizado, graças à eliminação *a priori* de uma indivisão essencial; depois, os dados da fé mostraram a impossibilidade de uma indivisão acidental no caso presente. Restava a indivisão pessoal. A fórmula dogmática primitiva ou "bruta" achava-se assim determinada: *a união entre as duas naturezas é a respectiva indivisão no ser pessoal do Verbo e nele só.* Com o auxílio de analogias tiradas do composto humano e da vida da graça, procuramos ampliar esta primeira conquista, no intuito de dar um conteúdo positivo aceitável a cada uma das noções consideradas, e chegamos ao seguinte resultado:

http://www.obrascatolicas.com

a união hipostática é uma RELAÇÃO, *cujos* TERMOS *extremos são as duas naturezas, e cujo* FUNDAMENTO *é a indivisão destas em uma pessoa divina.* (*IIIa. P.* q. 2 a. 7.) Antes de mais nada, uma relação, e por isto — por não ser toda relação real necessàriamente recíproca — pudemos salvaguardar a divina imutabilidade: só a criatura muda, por conseguinte sòmente ela é relativa. (*III Sent.* d. 5 q. 1 a. 1.) Uma relação que resulta da adaptação da humanidade ao Verbo, e pela qual se opera a junção de duas naturezas em uma só pessoa. (*III Sent.* d. 2 q. 2 a. 2 q. 3.) Repousa, pois, sobre um fundamento substancial, e assim, a união não é acidental, como poderíamos acreditar, por se encontrar ela na categoria de relação.

Sobre o termo criado da união, pudemos, como era natural, projetar luz maior, delimitando sucessivas zonas de univocidade (essência, certas propriedades), de analogia (vários acidentes) e de equivocidade (substância, existência, alguns acidentes).

No que se refere à natureza divina, a analogia nada teve que aditar ao que já havia determinado. Em compensação, porém, procurou — era sua mais delicada tarefa — vislumbrar a personalidade do Verbo em suas novas relações com a natureza humana. O método de analogia afastou, negativamente, toda e qualquer mudança; positivamente, precisou a função da pessoa divina na união hipostática. Apelando, neste intuito, ao processo de supereminência, lobrigou a possibilidade, para uma pessoa infinita, de suprir à subsistência e à existência de uma natureza finita.

Tais são, em poucas palavras, os resultados a que nos conduziu o método de analogia. Temos a impressão que, entre o começo e o fim da pesquisa, houve verdadeiro enriquecimento do pensamento, pois logramos esclarecer as fórmulas dogmáticas, isto é, a substituir cada palavra por um conteúdo real, senão sempre unívoco, ao menos estritamente analógico.

CAPÍTULO IV.

TRANSUBSTANCIAÇÃO E PRESENÇA REAL.

SUMÁRIO.

I. DA CONEXÃO ENTRE A TRANSUBSTANCIAÇÃO E A PRESENÇA REAL.

"Pelagus tam fluctuantium opinionum et intellectuum". Pode a presença real ser garantida, sòmente por uma conversão substancial? Opiniões de Caetano-Soto e de Capréolo-Gonet. Discussão.

II. A CONVERSÃO PURA.

Conversões "impuras" e conversão "pura": transformações naturais e transubstanciação; sua analogia. Analogia entre a transubstanciação e a criação. Transubstanciação e analogia do ser; o plano em que se exerce a ação divina.

III. A PRESENÇA SACRAMENTAL.

Os anti-tomistas e seus devaneios, a obsessão do espaço; "præsentia per modum quantitatis, præsentia per modum substantiæ". Comparação das relações que o pão e o Corpo de Cristo mantém sucessivamente com o mesmo lugar; a relação de continência. O conceito analógico de "relação" garante a unidade proporcional de nossos quatro capítulos de aplicações.

I. DA CONEXÃO ENTRE A TRANSUBSTANCIAÇÃO E A PRESENÇA REAL.

Não proibisse a majestade do mistério até a simples aparência de gracejo, e poderia este capítulo intitular-se "Babel teológica", ou ainda: "Teólogos em delírio". De fato, em parte alguma como neste tratado deram os teólogos largas à imaginação, para excogitar tão inverossímeis teorias. E' um mar desencadeado, onde o marinheiro de primeira viagem corre a todo instante o perigo de ser tragado: "pelagus tam fluctuantium opinionum et intellectuum", diz Caetano. Os escolásticos do século XVI mantinham ainda um contacto demasiado estreito com os Princípes do pensamento

http://www.obrascatolicas.com

medieval, para haverem perdido todo sentimento de pudor intelectual: dissimulavam seus devaneios sob as distinções múltiplas e as prolixas dissertações, contando, sem dúvida, com o cansaço do leitor, para fazê-lo aceitar tais fantasias; mas quando vemos cartesianos [1] decretar, sem mesmo sorrir, os piores absurdos, não sabemos se devemos nos indignar ou nos divertir...

De fato, se coube-nos razão ao caracterizarmos o antropomorfismo, qual revolta e triunfo da imaginação, cumpre dizer que o Tratado da Eucaristia é a mina inesgotável de informações sobre o erro que vimos perseguindo sem trégua. Desde o século XIV, encontrou a inteligência grandes dificuldades em manter seu predomínio, pois até mesmo tomistas — aliás insignes — deixaram-se surpreender pelo vento da loucura. [2] Pena é que tendo nosso trabalho tomado proporções de todo desmedidas, sejamos agora obrigado, por nos termos demais detido pelo caminho, a nos precipitarmos em desabalada corrida: — mal poderemos bosquejar os dois conceitos que dominam a teologia eucarística: o de "conversão" e o de "presença". [3]

1) Cf. *Diction. th. cath.* V, 1422 ss.

2) Como observa De La Taille (*Myst. fidei,* p. 619), já D. Soto começava a desviar, quando admitiu uma produção condicional (*IV Sent.* d. 9 q. 2 a. 4) do Corpo de Cristo. Os tomistas posteriores foram contaminados em grau diverso pela nova teologia; leia-se João de S. Tomás (dist. 28, a. 3), Salmant. (disp. 5 d. 3 § 1), Gonet (disp. 5 a. 3 n. 50), Billuart (disp. 1 a. 7), etc. Não ignoro que o P. Hugon, cioso de manter a perfeita coesão da escola tomista, afirma que entre a interpretação de Caetano, tão brilhantemente repristinada pelo P. Billot, e aquela que desposaram Gonet e Billuart, a oposição se reduz talvez a uma questão de palavras. (*Tract. dogm.* t. 4 p. 255.) Parece-me que há mais. Em todo caso, o próprio P. Hugon concede que a terminologia dos tomistas modernos é equívoca. A razão, a meu ver, é simples: de um lado, estes teólogos tinham frequentado demasiado o Mestre, para poderem aceitar a hipótese duma ação produtora que modificasse, mudasse o corpo de Cristo; de outro lado, deixaram-se por demais influenciar por Suárez, e chegaram a admitir uma produção, que, no fundo, não é produção, pois o Corpo de Cristo permanece imutável!

3) Haveria um belo caso de analogia a estudar neste tratado: as relações da Eucaristia com os outros Sacramentos. Indiquemo-la em poucas palavras. No início da presente obra, dávamos, como exemplo, a analogia da palavra "Sacramento", em suas diversas acepções. Mas mesmo restringindo-se aos Sacramentos da Lei Nova, este termo ainda assim é analógico. Quem recusasse reconhecer aqui pelo menos uma analogia de desigualdade, iria ao que parece contra o Concílio de Trento (s. 7 cân. 3). O mesmo Concílio definiu que a Eucaristia concorda com os outros sacramentos quanto à noção comum, mas deles difere, por conter a santidade, já antes de ser ministrada ao homem (s. 13 cap. 3). Não há, pois, univocidade, senão analogia, e analogia mista; a Eucaristia é "principal analogado" em relação aos outros Sacramentos (*IIIa. P.* q. 73 a. 3), que todavia participam intrinsecamente, todos e cada um, da noção comum (*IV Sent.* d. 8 q. a. 1 q. 1 e a. 2 q. 1 ad 2; e exp. lit.).

De início, perguntar-nos-emos, fiel a nosso método, se a analogia não pode algo determinar, *a priori.* De certo, uma pura dedução é impossível. Cumpre partir de um *fato,* que é a presença real afirmada pela fé. Mas posto isto, poderá a razão entrever a solução do seguinte problema: dado que no altar o Corpo e o Sangue de Cristo se encontrem realmente presentes, — *quais são, a priori, a natureza e as condições desta presença?* — Por outras palavras, é possível estabelecer em absoluto qual o nexo entre a presença real e a transubstanciação? A conversão substancial será a causa *necessária,* única possível, da presença real? ou simplesmente um modo entre muitos outros igualmente concebíveis, de garantir tal presença? Conexão de fato ou conexão de direito? Os tomistas, sobre este ponto, encontram-se divididos. — Chegados ao Tratado da Eucaristia, indagam "se, abstração feita das palavras da consagração, Deus poderia, absolutamente falando, fazer que o Corpo de Cristo estivesse presente na Eucaristia, sem que nele se convertesse o pão." (Billuart.) Todos os não-tomistas, todos os que na palavra de Caetano (*In IIIam.* q. 75 a. 2 ad 3) "afirmam apenas verbalmente a conversão", pretendem, está claro, que, *mesmo* levando em conta as palavras da consagração, podemos imaginar vários modos de presença de Cristo, que, em verdade, da transubstanciação conservam apenas a aparência: por exemplo, a "adução" ou a "reprodução". Tal doutrina é negada pela unanimidade dos tomistas: "na ordem das *necessidades sacramentais,* senão na ordem da potência absoluta de Deus, é impossível explicar a presença real, *salvo* pela conversão substancial." Assim exprime-se um tomista contemporâneo. [4] Outros, mais categóricos — ou mais rígidos — afirmam sem rodeios que, *mesmo na ordem de potência absoluta,* há dependência da presença real relativa-

4) Gillet, *Les harmonies de la transsubstantiation* (Rev. sc. phil. th., 1914, p. 69).

http://www.obrascatolicas.com

mente à transubstanciação: aquela não se realiza senão por esta.

A distinção entre "ordem de potência absoluta" e a "ordem das necessidades sacramentais" foi proposta como um meio cômodo, para descartar-se das objeções de Escoto, por Caetano, cuja grande autoridade arrastou multidão de teólogos. [5] (*In IIIam.* q. 75 a. 1 e 2.)

Entretanto, o "Princeps thomistarum" expressara sem rebuços suas preferências pela necessidade absoluta da transubstanciação. [6] Seguiu-o Silvestre de Ferrara — pelo menos ao que parece [7] — e mui firmemente Gonet [8] —; enfim, recentemente, repristinou a doutrina, o P. Billot [9], que formou escola: Gihr [10], Mattiussi [11], de la Taille [12], Zychlinski [13], e sem dúvida, outros mais.

Controvérsia sem grande utilidade, pondera o P. Hugon (*op. cit.* 242). Ser-nos-á permitido, contudo, nos determos algum pouco. Esta discussão está longe de ser estéril, do ponto de vista da analogia, pois toda especulação *a priori* depende dela.

Em suma, as divergências entre teólogos reduzem-se a isto:

Escoto, Suarez, etc.: entre conversão e presença, nexo extrínseco.

Caetano: nexo necessário, supostas as circunstâncias da instituição.

Capréolo: nexo necessário, em absoluto.

5) Assim, D. Soto, *In IV Sent.* d. 9 q. 2 a. 3: "Ad argumentum: potuit Deus ponere illud præsens sine conversione, distinguitur: de potentia ejus absoluta, concedimus, sed tamen de ejus lege ordinata... non potuit nisi per conversionem."

6) *In IV Sent.* d. 11 q. a. 3 ad Durand. (ed. Paban-Pègues, VI, 244). — Os adversários de S. Tomás sustentavam que ele era partidário da necessidade absoluta. Assim, Escoto (como o confessa o próprio Caetano), Durando, Auréolo (ap. Capreolum, VI, p. 229).

7) *In IV C. G.* c. 63. — A opinião deste teólogo é incerta, porque, após uma firmíssima afirmação, ele parece hesitar.

8) Disp. 4 a. 1 n. 16.

9) *De Sacram.* thesis 39 (ed. 5 vol. I, p. 409).

10) *Sakramentenlehre* 3, I, § 59 n. 5.

11) *De Sacram.* Romæ, 1916, pp. 94 ss.

12) *Myst. fidei,* eluc. 50.

13) *Sincera doctrina de conceptu transubstantionis juxta principia S. Thomae.* (La Ciencia Tomista, 1924, I, pp. 42-44; II, p. 235).

Há meio de conhecer o autêntico pensamento de S. Tomás? Venhamos ao texto. Temos, primeiro, passagens familiares da Suma: "*Qualquer* coisa (afirmação generalíssima) *não pode* estar onde antes não estava, *senão* de duas maneiras: ou por ter ela mudado de lugar, ou por ter com outro nela se convertido. Ora, é evidente que o Corpo de Cristo não começa a existir nesse Sacramento em virtude de movimento local... resta pois que o Corpo de Cristo *não pode* começar a existir nesse Sacramento *senão* porque a substância do pão nele se converteu." (IIIa. P. q. 75, a. 2.) "Não existe maneira para o verdadeiro Corpo de Cristo vir a estar nesse Sacramento, *a não ser* por conversão" (ib. a. 3). "Nesse Sacramento está o verdadeiro Corpo de Cristo, e como ele não vem ali por movimento local, é *necessário* dizer que ele começa a existir ali em virtude de se ter nele convertido a substância do pão" (ib. a. 4).

Ninguém poderá negar que, à primeira vista, a interpretação natural destes textos seja a de Capréolo, ao passo que Caetano parece atenuar a doutrina do Mestre [14], o que só motivos poderosos justificariam, por ex., outras passagens do Santo Doutor. Ora, os textos paralelos, longe de abrandarem aqueles da Suma, parecem mais fortes ainda. Citemos, a título de exemplo, *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 1 a. 1 q. 1: "... a opinião que afirma que a substância do pão permanece após a consagração, juntamente com o verdadeiro Corpo de Cristo, é inconveniente para o Sacramento, impossível e herética. Inconveniente, etc.... Que seja *impossível* é evidente, porquanto é impossível estar algo onde antes não estava *a não ser* por ter sido ele mudado ou por ter um outro sido nele mudado; de outra maneira não pode ser, *nem mesmo por milagre*. Logo, se o Corpo de Cristo encontra-se agora e não antes no Sacramento, é devido a qualquer movimento ou mudança. Ora, segundo a opinião que combatemos, não houve mudança no pão, logo deve ter mudado o Corpo de Cristo, ao menos localmente... o que *não pode absolutamente ser*, porque, sendo o Corpo de Cris-

14) Gihr (*Sakramentenlehre,* I, 354 a. 2) cita este texto de Toledo (*In IIIam. P.* q. 75 a. 2): "Absque dubio, S. Thomas tenet non posse per quamcumque potentiam Corpus Christi esse in cælo et in Sacramento nisi per conversionem... quod autem S. Th. loquatur absolute de divina potentia, *aperte* deducitur ex littera."

http://www.obrascatolicas.com

to consagrado simultâneamente em diversos lugares, deveria o mesmo corpo ser movimentado para diversos lugares a um tempo, o que é *impossível*, pois movimentos contrários viriam afetar simultâneamente o mesmo sujeito. Enfim, que seja herética... etc."

Billuart, sem dúvida, tenta edulcorar este texto: "deve-se interpretar S. Tomás como falando na hipótese, que de fato se deu, de o Corpo de Cristo começar a existir nesse Sacramento sem mudança sua. Mas, fora da presente hipótese, não há repugnância alguma a que o Corpo de Cristo seja produzido sob as espécies do pão com mudança sua." (diss. I, a. 7.) O teólogo dominicano parece não ter levado em conta o final do texto, que afirma ser a imutabilidade de Cristo, não hipótese, senão necessidade: "o que absolutamente não pode ser." Billuart nos fala de "mudança" no corpo sagrado; mas a única mudança que se poderia invocar aqui seria o movimento local [15], que S. Tomás exclui, precisamente, e de modo absoluto. [16]

Aliás, nesta mesma passagem das Sentenças, encontra-se claramente indicada a distinção das duas ordens, a sacramental e a absoluta, que consiste, segundo o mesmo Billuart, no fato de que, em um caso, se raciocina em virtude das palavras da consagração, ao passo que no outro se faz abstração delas. Com efeito, S. Tomás exclui a impanação, graças a um tríplice argumento: "é inconveniente para esse Sacramento, impossível e herética"; a primeira e a terceira razões apóiam-se sobre as necessidades sacramentais, mas a segunda é puramente apriorística. O mesmo acontece em outras passagens: sempre, ao lado de um raciocínio tirado da "verdade do sacramento", encontrar-se-ão considerações teóricas que procedem por eliminação das hipóteses contrárias, que são declaradas *ininteligíveis*. Estes argumentos ordenam-se segundo o seguinte esquema: Não se pode conceber que Cristo comece a estar presente sob as espécies

15) "Aliquid incipit esse ubi prius non erat, dupliciter, *vel* per motum localem, *vel* per conversionem alterius..." *IV C. G.* c. 62; S. Tomás não acena à "produção", pois o que *já é*, não pode ser produzido.

16) "Prima occurrit consideratio per quem modum verum Corpus Christi esse sub hoc Sacramento incipiat. *Impossibile* autem est quod hoc fiat per motum localem, tum quia, etc." *IV C. G.* c. 63.

eucarísticas, senão de tal ou tal maneira. Ora, todos estes modos, salvo a conversão total, devem ser afastados — não sòmente em virtude das circunstâncias da instituição do Sacramento, mas simplesmente porque são absurdos. Logo, a presença real não pode ser absolutamente garantida, *senão* pela transubstanciação. "Como nesse Sacramento se encontra o verdadeiro Corpo de Cristo e que este não pode começar a existir ali em virtude dum movimento local (aliás tampouco está ali localmente) é necessário dizer que começa a estar ali em virtude da conversão, nele, da substância do pão." [17] Surge a objeção de Escoto e Durando [18] a obcecar o espírito de todos aqueles, dentre os comentadores, que restringem os dizeres de S. Tomás às necessidades sacramentais. Deus, alegam, poderia muito bem causar uma presença, sem recorrer à conversão substancial: o Corpo de Cristo poderia coexistir com a substância do pão, como coexistiu com as paredes do Cenáculo, quando nele ingressou, estando as portas fechadas; logo, a transubstanciação não é a única causa possível da presença real. — Resposta: Sem dúvida, poderia o Corpo de Cristo coexistir com a substância do pão, mas para tal teria que abandonar o céu, e só lhe seria possível existir em uma hóstia de cada vez [19]; ora — e eis o que foi esquecido — raciocinamos sempre, na hipótese de que Cristo, *sem deixar o céu, comece a estar presente em vários lugares simultâneamente*, e é *desta* presença, *nestas* condições, que nós dizemos: só a transubstanciação pode realizá-la. Objetar-se-á, talvez, que deixamos também nós a ordem absoluta pela ordem das necessidades

17) *IIIa. P.*, q. 75, a. 4. Do mesmo modo, S. Boaventura, *In IV Sent.* d. 11 p. q. 1 e q. 3.

18) Apud Capreol., *In IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 2 § 3; e Soto, *In IV Sent.* d. 9 q. 2 a. 2.

19) "Probatum est quod, manente substantia, non potest ibi fieri Corpus Christi, quia ibi non potest esse realiter aliquid nisi per illapsum (quemadmodum Deus est in omnibus spiritibus...) aut localiter (quemadmodum per miraculum duo corpora sunt simul) aut per conversionem; si ergo est hic Corpus Christi, cum non possit esse hic per illapsum, si non est hic per conversionem, erit hic per locationem sicut fuit quando exivit clauso utero Virginis, et sepulchro et ostio, quod est erroneum. Hæc Petrus (de Palude) et bene quantum ad hoc quod dicit quod impossibile est Corpus Christi incipere esse sub speciebus nisi per mutationem substantialem panis, aut per motum localem panis aut Corporis Christi." Capreol. *l. c.* a. 2 § 3 (VI, p. 245.)

http://www.obrascatolicas.com

sacramentais; replicamos que, se é isto que se entende por necessidades sacramentais, não resta dúvida que combatemos, de fato, contra moinhos de vento. Na verdade, porém, os partidários de Caetano afirmam enèrgicamente que Cristo poderia começar a estar presente em *vários lugares, a um só tempo, sem deixar o céu, e sem conversão substancial* [20], e que, por conseguinte, a transubstanciação deve ser admitida, de preferência a qualquer outra hipótese, sòmente em virtude das exigências da fé. [21] Quanto a nós, sustentamos que não tivera a Eucaristia sido instituída, esta condicional seria verdadeira: se o Corpo de Cristo, sem deixar o céu, deve tornar-se presente sob as dimensões de uma substância corpórea qualquer, tal não se pode dar senão pela conversão desta substância em seu Corpo.

Para nós é, pois, de todo evidente que, na perspectiva de S. Tomás, existe entre a presença real e a transubstanciação um nexo causal absolutamente necessário. Dizemos, na perspectiva de S. Tomás, pois nosso Doutor não podia prever as tentativas, mais ou menos engenhosas e inteligíveis, que desde o século XIV foram feitas por verdadeira multidão de teólogos, no intuito de esclarecer o mistério. Ter-se-ia S. Tomás deixado impressionar por estas tentativas, a ponto de atenuar sua doutrina, ou matizar suas afirmações? E' lícito pô-lo fortemente em dúvida, e não cremos ser infiel ao espírito do Mestre, aferrando-nos a esta conclusão: posto o fato da presença real, pode-se, pelo menos *teòricamente,* deduzir a transubstanciação, sem fazer novo apelo ao testemunho da fé.

Quanto às tentativas anti-tomistas, sairíamos do âmbito de nosso trabalho, fazendo-lhes a crítica. Aliás, que poderíamos acrescentar às magníficas, às insuperáveis argumentações do P. Billot? [22] Baste indicar a concepção de onde procedem estas teorias, concepção que é diametralmente oposta ao processo analógico. Estes teólogos não se compenetraram de que, nestas matérias, cumpre distinguir, com cuidado, "física" e "metafísica". Mais aqui do que alhures, pois a imaginação e o pensamento geométrico se movem no domínio da quantidade; ora, no caso presente, devemos não sòmente nos manter na ordem do ser, como em toda metafísica, mas também — o que não acontece, por exemplo, em teodicéia — estudar as relações da ordem do ser com a da quantidade. Com efeito, temos aqui uma substância que se encontra sob as dimensões quantitativas de outra. Há, pois, — em razão deste contacto de duas ordens de realidades em si heterogêneas — perigo de invasão do domínio do ser como tal pelas imagens e idéias quantitativas. Sem chegar, como Occam, a negar a distinção entre a substância e a quantidade [23], muitos teólogos se deixaram dominar, em suas especulações metafísicas, por concepções físicas. Não estranha que tenham declarado o conceito de "conversão pura" ininteligível [24], isto é, no fundo, inimaginável, e que o tenham assim substituído por ações de ordem quantitativa (v. g. adução), esquecendo que a substância se encontra sobre um plano inteiramente diverso. Iludidos pela imaginação, não entendem, em matéria de presença, senão a do corpo que preenche certa porção de espaço; então, para dizer alguma coisa, excogitaram a "multilocação", "o modo intrínseco de ubicação", a "compenetração", a "condensação", etc., verdadeiros expedientes de teólogos em apuros.

---

20) Assim, Gillet, *art. cit.* p. 70: "Poder-se-ia imaginar que Deus, de potência absoluta, pusesse o Corpo de Cristo *em relação de presença* com a substância do pão, sem que a substância do pão fosse mudada no Corpo de Cristo, e sem que o Corpo de Cristo se deslocasse localmente? *De potência absoluta,* não é impossível. Mas estamos na ordem das *necessidades sacramentais.* Isto é meu Corpo, eis o que cumpre explicar..." Já Capréolo havia respondido que esta "relação de presença" sem mudança nem em Cristo, nem no pão, é ininteligível... "respectus per nullam potentiam potest causari vel haberi in aliquo *sine fundamento... sicut* impossibile est aliquem habere respectum paternitatis, non interveniente generatione activa, *ita* impossibile est Corpus Christi habere prædictum respectum, non interveniente conversione alicujus substantiæ in ipsum" (*l. c.* p. 244).

21) Gillet, p. 74: "Se as palavras da Escritura, interpretadas pela Igreja, nos afirmassem a simples presença real de Cristo, sob as espécies sacramentais, sem precisar a natureza desta presença, a hipótese de Escoto seria plausível. Não seria necessária, mas seria suficiente. Não seria necessária, porque podemos imaginar outras maneiras para Cristo estar presente no altar, *com* ou sem a substância do pão..."

22) Todo verdadeiro tomista subscreverá este juízo do P. De La Taille (*Myst. fidei,* p. 621, n.): "In excludenda cum reproductione tum adductione eminuit inter omnes theologos Card. Billot."

23) Doncoeur, *Théorie de la mat. et de la forme chez Occam* (Rev. sc. phil. th., 1921, pp. 36 ss.).

24) Suarez, disp. 50, s. 4 n. 8.

http://www.obrascatolicas.com

II. A CONVERSÃO PURA.

Conversão pura e impura: transubstanciação e transformação. — O teólogo que maneja a analogia sente-se completamente feliz em poder apoiar-se sobre o Concílio de Trento, que proclama, em altas vozes, a Transcendência da Conversão eucarística: "mirabilem illam et singularem conversionem..." (s. 13. c. 2.) Já S. Tomás rejeitara toda univocidade: "é de saber que esta conversão... é de natureza diversa de todas as conversões naturais (*IV C. G.* c. 63); "essa conversão não é semelhante às conversões naturais, mas é completamente sobrenatural." (*IIIa. P.* q. 75 a. 4; cf. *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1 ad 1.) E a razão é simples: como veremos, a transubstanciação atinge as profundezas mesmas do ser, o que nenhum agente criado pode fazer; donde as explicações dos maiores gênios afloram apenas o mistério, deixando-lhe o fundo impenetrável. Transcendência tal que, chega a dar à conversão total, um aspecto ininteligível: "Essa conversão parece contrariar as concepções do intelecto, é portanto mais difícil assentir-lhe do que à criação." (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 3 ad 1.)

A negação da univocidade não equivale, contudo, como bem sabemos, à afirmação do agnosticismo: se não devemos entender a transubstanciação a modo das conversões naturais, é forçoso, todavia, para dela termos alguma idéia, aproximá-la das ações que nos são conhecidas, e mais se parecem com ela, a fim de obtermos, graças a este proporcionamento, uma noção analógica: "Respondo que o Autor (S. Tomás) não labutou em vão mas útilmente, para explanar a essência da conversão total de ordem sobrenatural, proporcionalmente à essência da conversão substancial de ordem natural... Dupla necessidade assistia, pois, a esta doutrina: que a conversão sobrenatural aparecesse como proporcional à conversão natural; que nosso intelecto, pelo adminículo das conversões naturais por ele conhecidas, fosse levado senão a penetrar, pelo menos a pensar o sobrenatural, julgando-o não impossível." (Caet. *In IIIam.* q. 75 a. 4 ad 3.)

Trata-se, como sempre, de elaborar *um conceito em estado puro;* ora, S. Tomás não olvidou aqui, como não olvidara alhures, a preeminência da "via remotionis". No Comentário sobre Pedro Lombardo movimenta-se em plena teologia negativa (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1); e se na Suma (IIIa. P. q. 75 a. 8) insiste mais sobre as semelhanças, cada afirmação é, contudo, logo corrigida por uma negação e os caracteres comuns são devidamente proporcionados. Desaparece, desta forma, a semelhança unívoca, e salvaguarda-se a analogia.

O problema é, afinal, fácil de formular, embora difícil de resolver: escolhendo, entre as conversões naturais, a que mais se aproxima da conversão eucarística, nossa tarefa consistirá em nos elevarmos, graças à "remoção-supereminência" até uma idéia analógica da transubstanciação.

S. Tomás distingue uma hierarquia de mudanças, conforme o "fieri" é mais ou menos imanente (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1): as mudanças extrínsecas (movimento local), as mudanças superficiais (interessando ùnicamente aos acidentes, v. g. crescimento, alteração) e, por fim, as mudanças profundas que atingem até à forma substancial (v. g. geração). Podemos, *a priori,* afastar do debate as duas primeiras mudanças; a transubstanciação, como o próprio nome indica, se processa em outra ordem, em esfera diversa do deslocamento no espaço ou da modificações acidentais. Notemos todavia esta diferença: a hipótese de uma conversão-movimento local é inconcebível (*IIIa. P.* q. 75 a. 2), ao passo que uma alteração dos acidentes do pão e do vinho nada apresenta de absurdo; apenas é insuficiente, de per si, para ocasionar a presença de Cristo. Além de que nossos sentidos nenhuma mudança observam nas espécies (*IIIa. P.* q. 75 a. 5), não se percebe como o Corpo de Cristo estaria *nelas,* se as dimensões do pão desaparecessem.[25]

Restam as conversões substanciais, entre as quais cumpre fazer uma escolha. Já que todo "fieri" envolve uma passagem de termo a termo, importa saber se estes sofrem sempre as mesmas vicissitudes. Ora, tal não se dá. O termo origem (a quo) desaparece certa e inevitàvelmente, sem

25) *IV C. G.* c. 63. — Neste capítulo trata-se apenas de "pão" e de "Corpo", para maior brevidade; está claro que tudo quanto deles se afirma, vale proporcionalmente para o "vinho" e o "Sangue".

http://www.obrascatolicas.com

o que não haveria mudança. Temos aqui a primeira semelhança entre a transubstanciação e as transformações da natureza. Em compensação, porém, o termo final (ad quem) do "fieri" nem sempre apresenta o mesmo caracter, pois, se é sempre o resultado necessário de uma mudança, não o é, todavia, do mesmo modo, e no mesmo grau. Por vezes, a novidade é tal; inexistente no começo da transformação, o termo aparece quando ela finda: é a conversão simples. Outras vezes este termo final já preexiste de certo modo: portanto, não nasce em consequência do "fieri". S. Tomás cita, como exemplos do primeiro gênero, as transformações físico-químicas, e do segundo, os fatos de assimilação: um ser já existente incorpora-se um outro, muda-o em sua substância; será o termo da transformação, sem ser seu produto; não é originado, mas apenas modificado.[26] Neste último caso, a mudança no termo "ad quem" é, pois, menos pronunciada: simples modificação. Teremos aí um indício de que a novidade do termo não é tão necessária ao conceito de conversão, quanto o desaparecimento do ponto de partida? Indicação sobremaneira preciosa, pois S. Tomás mantém, sem desfalecimento algum, a absoluta imutabilidade do Corpo de Cristo, termo final da transubstanciação. Pelo que não é de admirar que o Santo Doutor aproxime a conversão sacramental da assimilação: "esta conversão não se arrola em nenhuma das mudanças naturais, mas difere de todas. Convém entretanto com a assimilação de alimento neste particular que em ambos os casos o termo final das conversões já preexiste. Difere todavia, porquanto a conversão eucarística não se processa por adição como a assimilação." (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1 ad 1.)

Comparemos, pois, os dois fenômenos análogos[27]:

1.º) este pão muda-se na carne de Pedro;

2.º) este pão muda-se na carne de Cristo.

26) "Illud *quod* in alterum convertitur semper transmutatur corruptione, sed illud *in quod* aliquid naturaliter convertitur, si quidem fit simplex conversio, transmutatur per generationem sicut cum aqua generatur ex aëre; si autem fit conversio cum additione, ad alterum præexistens, illud cui additur transmutatur secundum augmentum vel saltem per restaurationem deperditi sicut accidit in nutrimento." *IV Sent.* d. 11, q. 1, a. 3, q. 1.

27) E não já unívocas, como afirmava a 29.ª proposição condenada de Rosmini.

A primeira conversão é "impura", dizemos nós. A segunda é "pura". Por que? Perfeita a univocidade dos termos "a quo", haveria então equivocidade quanto à energia que efetua a mudança? De fato, a alma vegetativa de Pedro — ou qualquer outra causa que vos aprouver supor — que transforma a substância do pão na substância do corpo de Pedro, é um agente limitado, ao passo que Aquele que transmuda a substância do pão no Corpo de Cristo, é o Ato Puro, ilimitado. Motivo pelo qual temos, em um caso, "conversão impura", *transformação,* e no outro, conversão "pura", *transubstanciação.* (IIIa. P. q. 75 a. 4.) Uma segue-se à atividade de uma causa finita, a outra à atividade de uma causa infinita:

$$\frac{\text{conversão natural}}{\text{agente participado}} = \frac{\text{conversão eucarística}}{\text{Agente imparticipado.}}$$

Analogia que, traduzida em linguagem mais simples, significa: tomemos o caso do pão transformado, pelas forças naturais, na carne de Pedro; eliminemos, antes do mais, todas as deficiências provenientes da deficiência fundamental (a causa); depois, tomemos o que esta conversão, mesmo assim, tem de perfeito, sublimemo-lo tanto quanto possível, e surgirá, enfim, do cadinho de nosso espírito, a idéia, de certo analógica, claro-obscura, porém positiva, real, da transubstanciação.

Fácil seria esquadrinhar a conversão "impura" e estabelecer, mercê duma minuciosa pesquisa, elemento por elemento, o que se deva conservar ou rejeitar. Mas preferimos, por brevidade, ir diretamente à "impureza" irremissível, fundamental, de onde decorrem todas as outras. Já foi dito que a debilidade do agente transformador é causa de não poder penetrar bastante profundo para atingir a raiz mesma do ser, onde exatamente se insere[28] de vez a Atividade primeira. O mais intenso esforço que possa desenvolver a criatura manifesta-se na "conversão formal". Sem dificuldade caracterizamos-lhe o processo: é a transformação de um sujeito preexistente. Quando Pedro assimila o pão, há mu-

28) Neste sentido, que o ser é efeito próprio de Deus; o que não significa que Deus não possa ser autor de uma conversão natural, da qual apenas o modo diferiria das conversões criadas. *IV Sent.* q. 11, q. 1, a. 3 q. 3 ad 3.

http://www.obrascatolicas.com

dança de um composto em outro, mas a matéria prima permanece durante toda a operação, e o próprio princípio formal não é atingido, no sentido de que a antiga forma se convertesse na forma nova; na realidade, uma apenas *sucede* à outra (IIIa. P. q. 75 a. 3 a d2 e a. 4); dentre a infinidade de formas em potência na matéria, o agente dela extrai uma devolvendo-lhe a outra. (*De rationibus fidei,* c. 8.) Por certo, não é meramente extrínseco o nexo entre o desaparecimento de um termo e o aparecimento de outro. E' intrínseco; sem embargo só o composto é transformado, e não a forma, como tal.

A ação divina atinge muito mais fundo, e bem diversa é sua eficácia: "a palavra de Deus é viva e eficaz e mais cortante que espada ancípite, e penetra até a divisão da alma e do espírito." (Heb 4, 12.) Atua não sòmente sobre o composto, mas sobre cada uma de suas partes, matéria e forma; é, pois, TOTAL. (C a e t. *In IIIam.* q. 75 a. 4.) Ainda há pouco classificamos as atividades, a partir do superficial movimento local, até à íntima conversão formal; cumpre-nos agora acrescentar, como remate, a supereminente conversão substancial; o que nos faculta substituir os epítetos, algum tanto sibilinos, de "puro" e "impuro" pelos qualificativos muito mais claros "total" e "parcial" [29]; oposição esta que constitui a chave de todo o mais. Podemos assim, de início, afastar, como um produto do *antropomorfismo,* a opinião de Durando, que assemelha, unìvocamente, transubstanciação e transformação, conversão total e conversão parcial. [30] Em seguida, mercê do contraste entre os dois qualificativos (parcial, total), podemos fàcilmente determinar a série das diferenças que separam a transubstanciação da transformação natural.

Conversão total, a saber: não sòmente — como no caso da conversão parcial — mudança do composto (pão tornado carne), mas de cada elemento essencial (matéria e forma

29) "Confitetur (infidelis) quod per virtutem naturæ possit una res converti in aliam quantum ad formam... multo magis ergo virtus omnipotentis Dei quæ tota rei substantiam in esse produxit non solum transmutando secundum formam... poterit hoc *totum* in illud totum convertere." *Op.* 3 c. 8.

30) C a p r e o l. *In IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 2 p. 2 (VI, p. 277); B i l l o t, pp. 340 ss.

do Corpo de Cristo). [31] S. Tomás insiste, sobretudo, no fato que a atividade transubstanciadora atinge até à matéria prima. [32] Vários são os motivos de tal insistência. Antes do mais, nas transformações, embora a forma primitiva não se converta em outra forma, todavia *desaparece,* substituída pela nova forma, ao passo que a matéria *permanece* [33]; cumpria, portanto, assinalar esta verdade, que, na transubstanciação, substrato *algum* é comum aos dois termos da conversão. [34] Depois, pelo fato de atingir o elemento mais permanente do composto, a transubstanciação se apresenta como mais difícil que qualquer outra conversão [35]; e também como a mais profunda: sendo a matéria quantificada princípio de individuação, uma atividade que penetre até ela, atinge a própria individualidade das coisas [36], a respectiva determinação numérica, e não apenas específica.

Após as diferenças, arrolemos as semelhanças, embora sejam, como sempre, apenas proporcionais: "dissimiles similitudines". Primeiro, a sucessão dos termos: "... depois disto existe aquilo... e esses dois termos não são simultâneos..." (*IIIa. P.* q. 75 a. 8.) Semelhança puramente proporcional, porquanto na transformação há movimento, ao passo que aqui há apenas ordem. [37] Esta sucessão é tal, que o termo "a quo" se torna (parcialmente em um caso, total-

31) "In naturalibus conversionibus convertitur totum non autem partes essentiales... sed hic et totum convertitur in totum et partes etiam convertuntur..." *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1; cf. *IIIa. P.* q. 75 a. 4 e a. 8.

32) *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1 e q. 3.

33) "... Materia aëris non convertitur in aliquid quia est eadem, forma etiam non convertitur quia abscedit illa et alia introducitur." *L. c.* q. a. 1; cf. *IV C. G.* c. 63; *IIIa. P.* q. 75, a. 8.

34) "Quia materia est primum subjectum... inde ista conversio non habet subjectum." *IV Sent.* d. 11, q. 1, a. 3 q. 1; cf. *Ib.* q. 3 e a. 4 q. 1.

35) "Quanto aliquid est permanentius, difficilius transmutatur... unde illa mutatio quæ ad ipsam materiam attingit est difficilior et majoris virtutis ostensiva..." *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 3.

36) "Quia materia signata quantitate est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest ut hoc individuum demonstratum fiat illud individuum demonstratum et talis modus conversionis est in hoc sacramento." *Lc. c.* q. a. I.

37) *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1 ad 3; *IIIa. P.* q. 75 a. 8; *IV C. G.* c. 63: "Hujusmodi conversio non potest proprie dici motus sed est quædam substantialis successio sicut in creatione est successio esse et non esse."

http://www.obrascatolicas.com

mente no outro: eis ainda a proporção!) o termo "ad quem". Encontra-se, por fim, um elemento permanente que desempenha, de certo modo, o papel de traço de união entre o princípio e o fim da sucessão; elemento proporcional ainda, pois, em um caso, é um sujeito substancial, e no outro, um acidente.[38]

Uma vez estabelecidas estas analogias, outras seguem. E', por exemplo, o termo *a quo,* que desaparece sempre (*IV Sent.* q. 11 q. 1 a. 3 q. 1), sem ser, todavia, aniquilado, pois não se daria conversão de uma realidade *em* outra, mas simples sucessão acidental, caso entre elas nenhuma conexão intrínseca houvera. Quanto ao termo *ad quem,* seu estudo apresenta dificuldade maior. Notemos, de início, esta diferença que, na transubstanciação, termo formal e termo total coincidem, o que não se dá nas conversões naturais. (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 4.) E há mais ainda. Dizíamos há pouco que esse termo pode resultar da conversão ou preexistir a ela; em qualquer caso, ele é sempre *modificado,* transforma-se a tal ponto, *que não há conversão sem produção de qualquer coisa.* (*IV Sent*. d. 11 q. 1 a. 3 q. 1.) Ora, S. Tomás afirma constantemente que o Corpo de Cristo não é produzido, nem mudado de maneira alguma. Não equivale a incidir no equívoco, subtraindo ao conceito de conversão eucarística uma das notas *essenciais* que se devem encontrar — de certo proporcional, porém não metafòricamente — em *toda* conversão? Esta objeção de Escoto (cf. Caet. *In IIIam.* q. 75 a. 3) impressionou de tal modo a alguns teólogos (v. g. Suarez, d. 50 s. 4 n. 8) mesmo tomistas (J. A. S. Thoma d. 28 a. 3) que admitiram uma transubstanciação "produtiva", com todos os inconvenientes que daí decorrem.

Encontramo-nos, porventura, em face de um caso perplexo, e estaremos, seja qual for o partido que abracemos, votados à contradição?

38) *IV C. G.* c. 63: "In qualibet conversione naturali *manet subjectum*... sed in conversione prædicta subjectum transit in subjectum et *accidentia manent*... Accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur; hic autem e converso accidens manet et substantia transit." Cf. *IIIa. P.* q. 75 a. 8.

Retomemos, de mais alto, a questão. Por várias vezes, no decurso deste trabalho, parecíamos nos embater contra insolúvel enigma, e nossos conceitos, por demais depurados, como que se esvaíam em névoa. Sem embargo, um estudo mais atento vinha dissipar esta impressão de derrota. A razão derradeira de tal fato é a essencial *diversidade* da analogia (simpliciter diversa). E' óbvio que esta diversidade variará, segundo a espécie de analogia. Por exemplo, quando todos os termos pertencerem à ordem criada, a diversidade que os separa será sempre finita, ou, no máximo, indefinita. Quando, porém, se compara uma relação criada com uma relação divina, é claro que a *diversidade será sempre infinita,* isto é, a proporção se encontrará fora do objeto próprio de nossa inteligência. Daí, a impressão sentida, em todo o percurso, de respirar uma atmosfera rarefeita; daí este sentimento de vago, de indeterminação.[39] Se um instante apenas nos desacompanhassem este sentimento e esta impressão, quando manejamos a analogia teológica, deveríamos concluir termos abandonado a senda difícil que leva à verdade, extraviando-nos no caminho da univocidade, estrada larga e fácil, mas que conduz aos abismos. Assim como não esperamos encontrar na geração divina certas notas que acompanham, entretanto, *todas* as gerações criadas, assim também não nos admiraremos se um elemento — a produção — característico de todas as produções naturais, não figurar no conceito da conversão eucarística. Porventura olvidamos que aquelas são "impuras", ao passo que sòmente esta é "pura"? Digamos, pois, que a "produção" integra a essência de certas conversões, mas não da conversão como tal. Assalta-nos todavia uma dúvida: tal resposta será algo mais do que uma escapatória? Para tranqüilizar a consciência, cumpre examinar se o conceito proporcionalmente comum subsiste ainda, quando se faz recair a ação conversiva inteiramente sobre o termo origem.

Que haja um "fieri" em toda conversão, afetando o termo "a quo", é evidente por si, porquanto sem esse "fieri"

39) "Suspiciendo conjicere potest", diz Caetano (portanto, não a luz, mas a adivinhação na penumbra), "quod non oportet propter novam hanc actionem, mutationem aliquam effici in substantia Corporis Christi." *In IIIam.* q. 75 a. 4.

http://www.obrascatolicas.com

desaparece a própria noção a esclarecer. Mas o que está em questão é saber se basta que *apenas* esse termo "a quo" (em nosso caso, o pão e o vinho) esteja sujeito à mudança, para que se verifique uma conversão. O único meio de chegar a uma solução é descobrir o motivo por que em toda conversão "impura" há novidade não já num só, mas em ambos os extremos. Esse motivo parece ser a *consubstancialidade* entre os dois termos, a qual depende da presença de um substrato comum. [40] Desta comunidade provém que no termo final algo se encontra do termo inicial; segue-se, também, que o primeiro é reabsorvido na potencialidade do mesmo sujeito de onde emerge o segundo. Toda a mudança no termo "ad quem" provém, pois, em última análise, da presença de um sujeito comum (De La Taille, *op. cit.* p. 636); pelo que a "produção" pertence à essência das transformações naturais. Por conseguinte, fosse a conversão eucarística "impura", teríamos algo da substância do pão no Corpo do Senhor a modificá-lo. Bem mais sua forma deveria suceder à do pão no seio da mesma matéria. Ele seria, portanto, novo, *produzido*, e não mais idêntico ao Corpo Celeste.

Concebamos, pelo contrário, uma conversão pura, total. *Ipso facto*, desaparece toda produção, porquanto não há mais substrato comum, consubstancialidade: coisa alguma do pão passa para Cristo. Será, então, uma aniquilação, seguida de criação? De modo algum, pois "conversão" significa simplesmente que *uma substância se transforma em outra.* Ora, o pão ter-se-á verdadeiramente transformado no Corpo de Cristo; logo haverá conversão, ou melhor, conversão por excelência, uma vez que o pão foi totalmente mudado.

S. Tomás afirma sem hesitar que nada de novo se processa no termo da transubstanciação, porquanto toda a mudança incide tão-sòmente sobre a substância do pão. (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 4; d. 11 q. 1 a. 3 q. 1 etc.) Lobrigamos, não apenas que o processo é tal, mas que deve ser tal, conforme exige a índole da conversão total.

Transubstanciação e criação. — Desta feita, as analogias estreitam-se, uma vez que *todas* as relações em presença se desenvolvem no plano da ação divina, e não mais, como antes, nos dois polos do ser. Isto vale em tese, está claro, pois em relação a nossas inteligências, é quase uma temeridade pretender esclarecer um enigma por outro. Não se nos afigura, todavia, completamente vã a tentativa, por ser a transubstanciação, das duas a mais difícil de se conceber [41], pelos seguintes motivos: 1.º Desde que entendeu algo da causalidade divina, nossa inteligência percebe que tirar um ser do nada é atividade privativa da causa suprema, ao passo que a conversão total não nos aparece à primeira vista como pertencente à atividade ordinária, normal de uma causa qualquer seja ela. (*IIIa. P.* q. 75 a. 8 ad 3.) A criação é a passagem do não-ser para o ser, a transubstanciação vai de tal ser a tal outro; ora, já sabemos que o conhecimento analógico, desde que abandona o ser para tal ser, caminha nas trevas. Dado que uma e outra ações se encontrem na mesma ordem — a ordem dos efeitos que só Deus pode produzir — a criação, entretanto, liga-se à atividade normal (se podemos assim dizer) da causa suprema, que espontâneamente lhe atribuímos sem necessidade de apelar para a fé. — 2.º Na criação vem perturbar nossa imaginação aquele nada de onde jorra o ser, aqueles primórdios de que nenhum outro exemplo conhecemos. Conversões, pelo contrário, processam-se constantemente sob nossos olhos, e como são sempre parciais, como seu termo final é sempre novo, descobrimos nelas (inclinados como somos à univocidade) argumentos *contra* a conversão total de uma substância em outra que permanecesse imutável. (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 3 ad 1.) Por outras palavras, em um caso, afirma-se a passagem do nada ao ser: não tendo jamais visto algo semelhante, inclinamo-nos. No segundo caso, afirma-se passagem de tal ser a tal outro; aqui somos competentes:

---

40) Cf. *IIIa. P.* q. 75 a. 8: "In hac conversione, quia nullum est subjectum... non potest proprie dici... quod de pane fiat Corpus Christi quia hæc præpositio "de" designat causam consubstantialem, quæ quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subjecto." Se um elemento qualquer do pão perdurasse no Corpo de Cristo, este seria mudado; mas como nada do pão passou para Cristo, este permanece imudado; *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 1: "quia illud quod convertitur, convertitur in ipsum et secundum totum et secundum omnes ejus partes, *unde* hoc in quod conversio terminatur, nullo modo transmutatur."

41) *IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 3 ad 1; *IIIa. P.* q. 75 a. 8 ad 3.

http://www.obrascatolicas.com

em torno de nós só vemos disso. Eis, porém, que acrescentam: passagem única, especial, contrária a todas as outras. Nosso espírito, avassalado ao homogêneo, se insurge. — 3.º Enfim, na criação, única é a dificuldade; aqui, ao contrário, é um encadeamento de prodígios que se oferece a nossa admiração: conversão total, presença por modo de substância, permanência dos acidentes. Sem dúvida, a falar com exação, há um só milagre [42]; tudo o mais são consequências; consequências, porém, que apresentam, cada qual, dificuldades especiais de realização e, sobretudo, de intelecção. (Cf. *IIIa. P.* q. 75 a. 8 ad 3.) Aliás, por isto mesmo, encontramonos aqui no domínio da fé, ao passo que a emanação do ser é por si acessível à pura razão. Sem embargo, o fato de serem efeitos próprios de Deus, assegura certa analogia entre a Eucaristia e a Criação.

As semelhanças são consideráveis: 1.º Criação e transubstanciação comportam uma sucessão, uma ordem (*IV C. G.* c. 63; *IIIa. P.* q. 75 a. 8); — 2.º uma e outra descem à raiz do ser: sinal característico dos efeitos do Ser por essência; — 3.º portanto, em ambos os casos, não há matéria preexistente, nem substrato comum: tudo isto é posterior ao ser como tal. Pelo que não dizemos, a falar com exação, que o pão pode tornar-se (se torna, se tornará) o Corpo de Cristo, como não dizemos do nada que ele pode tornar-se (se torna, se tornará) o ser. Assim como o ser não é feito *do* nada, assim também o Corpo de Cristo não é feito *do* pão. (*IIIa. P.* q. 25 a. 8.)

As diferenças não são menos instrutivas que as semelhanças: 1.º A mais aparente é que a conversão se desenvolve entre *dois* termos positivos; na criação, ao invés, sòmente o termo final é positivo. — 2.º Segue-se daí que, no primeiro caso, a ação divina recai toda sobre o termo "a quo", e no outro, sobre o termo "ad quem": ao passo que o Corpo de Cristo não é produzido, o ser criado é, pelo contrário, totalmente produzido, e totalmente novo. — 3.º A conversão desenrola-se no domínio do particular, e a força onipotente tem um ponto de aplicação: o pão; na criação, movimenta-se no geral, e esta força sobre coisa alguma se apóia. — 4.º Se na conversão falta consubstancialidade de termos, há, entretanto, comunidade no ser (communis natura entis, IIIa. P. q. 75 a. 4 ad 3); há permanência dos acidentes; enquanto que a oposição entre os dois extremos da criação é total, contraditória. — 5.º Para terminar, S. Tomás ensina que a emanação do mundo denota maior potência que a Eucaristia: maior a distância entre os extremos (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 q. 3 s. c. 2); mais difícil agir onde nenhuma potência obediencial preexiste (*l. c.* ad 3) do que onde há apenas resistência da parte da substância a converter (*ib.* ad 2). — 6.º Enfim, a criação torna possível a transubstanciação, porquanto produz a matéria, que será mais tarde convertida (*ib.* in c.).

Transubstanciação e analogia do ser. — Até aqui consideramos a transubstanciação sobretudo relativamente, comparando-a, quer com as transformações da natureza, quer com a ação criadora. Sob que ângulo haverá mister contemplá-la, para apreendê-la em si? A última aproximação que fizemos nos indica o rumo: como a criação, a transubstanciação se exerce sobre o plano analógico do ser; e S. Tomás, em um texto célebre, tira desta mesma analogia as mais profundas palavras que se tenham dito a respeito da possibilidade e da natureza da conversão eucarística: "A virtude do agente finito não pode mudar a forma numa outra forma, nem a matéria em outra matéria, mas a virtude do Agente infinito, que tem ação sobre o *ser* total, pode efetuar tal conversão porque ambas as formas e matérias comungam no *ser;* logo o Autor do *ser* pode converter o *ser* de uma no *ser* de outra, apagando o que as diferenciava." (IIIa. P. q. 75 a. 4 ad 3.)

Para interpretar corretamente este texto, cumpre ter em mente a dificuldade a que ele vem responder. O objetante esboçara uma doutrina da equivocidade total dos seres. Seres diversos por natureza nunca se transformam uns nos outros; ora, entre matéria e substância do pão, e matéria e substância do Corpo de Cristo há *diversidade fundamental,* absoluta; nada as aproxima. Como falar então de conversão?

Concede S. Tomás que seja grande a diversidade, mas acrescenta que, ao se aprofundar ainda mais, encontra-se

[42]) Cf. B. Augier, *La transsubstantiation d'après St. Thomas d'Aquin* (Rev. sc. phil. th., 1928); também Mattiussi, *op. cit.* p. 124.

http://www.obrascatolicas.com

uma comunidade: "communis natura entis". A equivocidade se resolve, pois, em analogia.

Verdade é que as diferenças e contrariedades são sobremodo reais, e justamente por serem tais, o agente criado, limitado em sua atividade como em seu ser, não logra romper os limites das individualidades, nem vencer as oposições entre matérias e entre formas. Longe de dominá-las, deve sujeitar-se à primeira pressupondo-a; quanto à segunda, não pode modificá-la em seu ser (v. g. convertendo-a); o que vem a significar que ele não atinge a forma como forma, mas como *tal forma* (v. g. forma-do-pão), e deve limitar-se a fazê-la suceder a uma outra. Sua ação é apenas superficial, desenrola-se no plano do particular, do determinado. (*IIIa. P.* q. 75 a. 4.) Tal é a diversidade, e sobre esse ponto cabe razão ao objetante. Não é tudo, porém. Formas e matérias individuadas, por mais opostas que sejam, não deixam por tal de se encontrar *em relação com o ser;* relações essencialmente diversas, sem dúvida, mas proporcionais porque situadas à base de todo o real. Assim, as entidades "que por si são diversas", reúnem-se contudo em uma "natureza comum do ser"; aí, e sòmente aí os contrários se encontram. Não que se incida na univocidade, imaginando um substrato comum, espécie de trama única sobre que venham os diversos entes desenhar cada qual uma figura diferente. E' claro que S. Tomás fala de uma comunidade proporcional; o que ele pretende dizer é que, por mais contrárias sejam elas, cada forma e cada substância *"é"* a seu modo. Suponhamos agora uma causa que domine o *ser* comum às criaturas (Auctor entis), é evidente que ela não se limitará a expulsar tal forma, para introduzir tal outra; poderá agir sobre a forma enquanto *ser* e, portanto, modificar-lhe a essência, mudá-la em outra; poderá converter todo o ser de uma coisa (conversionem totius entis facere) e fazer que este indivíduo seja este outro (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3); pois, sendo o ser transcendente, ele penetra até à individualidade, esta individualidade cuja compreensão direta nos escapa.[43] Este domínio absoluto que a Causa do

[43]) Ao passo que tão frequentemente somos paralisados em metafísica, pelo excesso de abstração, aqui, ao contrário, o que nos causa dificuldade é esta individualidade do pão que é convertida imediatamente.

ser tem sobre todas as coisas, pelo fato de participarem desta "comum" natureza, foi expresso por S. Tomás, no que toca à Eucaristia, pela analogia seguinte (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 ad 3):

$$\frac{\text{potência natural}}{\text{conversões naturais}} = \frac{\text{potência obediencial}}{\text{conversões miraculosas.}}$$

A potência obediencial ordena a criatura para a Onipotência de Deus, que atinge imediatamente a raiz mesma do ser, produzindo assim efeitos que confundem nossa inteligência, habituada à atividade superficial e limitada da natureza.

Fazendo as necessárias ressalvas, poder-se-ia dizer que a transubstanciação efetua, de certo modo, a discriminação, entre o que nas coisas é proporcionalmente comum, e as diferenças pelas quais se opõem, convertendo tudo o que uma coisa *é* em tudo o que a outra *é*, eliminando aquilo por onde são irredutíveis[44]: "o Autor do ser pode converter o ser de uma no ser da outra, apagando o que as diferenciava", de tal modo que, após a consagração, o pão convertido não é mais pão, ao passo que o ser convertido é ainda ser.[45]

Aparece, pois, que, em última análise, a possibilidade da transubstanciação e sua natureza repousam sobre a analogia do ser.

III. A PRESENÇA EUCARÍSTICA.

Foi nesse domínio, especialmente, que a fantasia dos teólogos outorgou-se plena liberdade. Segundo observa o P. Billot (*De Sacrament.*[5] II, p. 427), as dificuldades têm por

[44]) Caet. *In IIIam. P.* q. 75 a. 4, doutrina, com razão, que não se deve entender por aí que apenas o ser do pão é convertido; pelo contrário, todo o pão é convertido, todavia "dum tota res quæ est panis convertitur in Corpore Christi, formalis ratio entis salvatur, formalis vero ratio proprii constitutivi et distinctivi panis non salvatur."

[45]) Caet. *l. c.*: "Post consecrationem panis in Corpore Christi, panis entitas conversa entitas quædam est, panis vero conversus panis non est... res conversa sic secundum communia quasi salvatur quod iterum suscipit eorundem prædicationem, secundum vero propria non suscipit." — Não é supérfluo notar que, ao asseverarmos: "todo o ser do pão se converteu", entendemos o ser, *ut quod est;* é o "sujeito que é" que as palavras sacramentais convertem, não precisamente "o ato pelo qual ele é", *ut quo est.*

http://www.obrascatolicas.com

origem uma obsessão espacial. Sempre que se trata da presença do Corpo de Cristo, somos levados a imaginá-la a modo da presença dos corpos que nos cercam, circunscritos pela extensão; e imaginamos esta presença, como se Cristo preenchesse um lugar no espaço. (*Op. cit.* p. 453; cf. *De Pot.* q. 3 a. 19.) Como por outro lado este corpo está simultâneamente em muitos lugares, surge a dificuldade: de que maneira conciliar esta multíplice presença com nossas premissas de ordem imaginativa? Tentam responder, desenrolando verdadeira ladainha de fantasmagorias: multilocação, segundo a qual um corpo pode estar, no mesmo instante, morto em um lugar, e vivo em outro; redução da quantidade de Cristo e estado de ponto; condensação e demais sandices.

Ninguém nega que a inteligência deva, para conceber a presença eucarística, recorrer à presença dos corpos; evitemos, porém, transformar a analogia em univocidade [46], e para esse fim, lembremo-nos de que a Eucaristia está *na ordem da substância* e não da quantidade; ora, diz S. Tomas: "a substância não é objeto dos sentidos ou da imaginação, mas do intelecto." (*IIIa. P.* q. 76 a. 7.) Ponhamos, pois, a modo de fundamento, que há diversas maneiras possíveis de estar em um lugar, e por conseguinte, que a *noção de presença não é unívoca.* Tomemos como exemplo um homem possesso do demônio. Nesta porção do espaço, ocupada por este corpo humano, estão presentes: o próprio corpo, a alma que o "informa", o anjo mau que o possui, e enfim Deus, que o sustenta no ser. Presenças muitíssimo diferentes, está claro; donde S. Tomás, aproximando duas dentre elas, escreve: "o anjo e o corpo estão no lugar de maneira equívoca" (*Ia. P.* q. 52 a. 1), e será ainda maior o equívoco, se compararmos a presença do corpo em um lugar, com a de Deus. A sequência deste mesmo texto mostra, entretanto, que S. Tomás não alude ao equívoco puro, mas ao equívoco proposital ou análogo. (Cf. também *Ia. P.* q. 53 a. 1.) O mesmo vale nos outros casos. Não é por simples

46) *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 3 q. 1 ad 1: "Comparatio Corporis Christi ad species sub quibus est, non est similis alicui comparationi naturali... *tamen* habet aliquam similitudinem cum illo modo quo aliquid dicitur esse in loco."

trocadilho que empregamos o termo de "presença", quando se trata do corpo, da alma, do anjo, de Deus; em todos os casos, é fácil encontrar um elemento proporcionalmente comum: a *relação* de contacto com o lugar: "estar no lugar é um acidente em relação ao continente extrínseco." (*IIIa. P.* q. 76 a. 5 ad 3.)

Uma relação: os que concebem a presença como uma realidade absoluta, não conseguem, naturalmente, entender como pode estar Cristo presente no altar, sem ser modificado; ou, então, imaginam que Deus pode dotar o Corpo e o Sangue duma "presença" sem a conversão que a causa: qual absoluto, que não carece de fundamento. Uma relação e um contacto essencialmente variáveis (v. g. contacto quantitativo, contacto energético); há, pois, possibilidade para uma verdadeira escala de presenças. Resta determinar quais serão esta relação e este contacto, no caso que nos ocupa.

Uma primeira análise deverá mostrar que a presença sacramental é conforme o "modo de substância"; será necessário depois precisar a significação deste "modo" novo.

Para esta dupla pesquisa, nosso método nos impõe o processo negativo de remoção e o processo positivo-negativo de supereminência. Remoção e supereminência, em relação a que? Evidentemente, em relação à presença "circunscritiva", que desempenha aqui o papel de analogado *principal*: é a ela que imediatamente se refere o pensamento, quando cogita na presença em um lugar. Por que pode-se apenas dizer que o anjo está presente *de qualquer maneira* num lugar? (Ia. P. q. 52 a. 1.) Precisamente porque o Anjo aí não se encontra circunscritivamente.

Ainda abstraindo do ensinamento conciliar (Denz. n. 874), nem por sombra seria lícito pôr em dúvida que a presença eucarística deva ser por modo de substância, desde que descobrimos uma conexão absolutamente necessária entre conversão *substancial* e *presença* sacramental. Com efeito, asseverar que o Corpo de Cristo não se encontra, nem se pode encontrar sobre o altar, senão em virtude da transubstanciação, equivale evidentemente a afirmar que o único título da presença de Cristo é a conversão total da substância do pão. Portanto, o que por si está presente depois da consagração, é a substância de Cristo e não sua quanti-

http://www.obrascatolicas.com

dade: "aquela conversão tem por termo direto a substância e não os acidentes." (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 2 q. 3.) E ainda: "As dimensões do pão e do vinho não se convertem nas dimensões do Corpo e do Sangue de Cristo, mas a substância se converte na substância... donde se *evidencia* que Cristo está no Sacramento, ao modo de substância e não de acidente." (IIIa. P. q. 76 a. 1 ad 3 e 5; *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 3 q. 2.) Portanto, o modo de presença do Corpo de Cristo nesta porção determinada do espaço se deduz claramente, segundo S. Tomás, da ação conversiva. E' verdade, sem dúvida, que embora o nexo lógico seja aparente, nem por isto deixam de ser misteriosas as verdades que ele une: "modo de existir que... mal podemos exprimir." [47]

Apressemo-nos em acrescentar, todavia, que este apelo ao mistério não provém de necessidades apologéticas, mas da natureza mesma das coisas: se não compreendemos, *não é porque* se trata especialmente da presença do Corpo de Cristo; a dificuldade permaneceria inteiramente, houvesse Deus convertido a substância de vários pães em outro *corpo qualquer,* pedra ou homem, pouco importa. Ter-se-ia sempre esta presença simultânea em diversos lugares, a intrigar a razão; ter-se-iam sempre estas dimensões de uma substância corporal, não coincidindo com as dimensões do lugar onde ela começa e existir: "estar em vários lugares não convém ao Corpo de Cristo nem enquanto corpo nem enquanto unido à divindade mas enquanto termo da conversão; por conseguinte *o mesmo se daria* com uma pedra, convertesse Deus (como indubitàvelmente pode converter) a substância do pão em substância de pedra." (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 8.)

Antes de mais nada, cumpre exorcizar as imagens espaciais, pela afirmação da *transcendência* da presença sacramental em relação ao espaço. A substância por si nada tem de comum com o lugar, acha-se em outra ordem, diversa

[47]) Denz. n. 874; cf. *IIIa. P.* q. 76 a. 7: "Quia modus essendi quo Christus est in hoc Sacramento est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens, ab intellectu beato... ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem." Por outras palavras, só os bem-aventurados têm conhecimento próprio da Eucaristia; a nós cabe apenas conhecimento analógico.

do contínuo; se porventura encontra-se localizada, é em virtude de um acidente extrínseco a sua noção pura. Concebemos sem dificuldade (uma vez que o conceito de substância é analógico) que tal substância particular seja afetada de dimensões quantitativas que se ajustam a um lugar dado; ao passo que outra determinada substância será refractária à quantidade, tornando-se presente apenas pelo fato de sua operação em um lugar; e enfim, uma terceira substância nele se encontrará, não já em virtude de suas próprias dimensões quantitativas, mas porque contida sob dimensões estranhas: "a substância *como tal* pode coexistir com quaisquer dimensões quer a ela unidas, quer separadas, quer existentes em outro sujeito; por exemplo, a substância do anjo pode estar no mesmo lugar que um outro corpo." (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 2 q. 3 ad 2.) Conclui-se que entre substância como tal e lugar, não há nexo nem tampouco oposição, mas indiferença [48], ou, melhor, transcendência, com possibilidade de uma *pluralidade de relações analógicas.* São duas entre estas, precisamente, que vamos agora estudar.

Já que após a consagração, podemos dizer com toda verdade que no mesmo lugar onde há pouco se encontrava o pão, e sob estes mesmos acidentes, se acha agora o Corpo de Cristo, somos naturalmente levados a comparar as *relações respectivas* da substância do pão e da substância do Corpo com esta mesma extensão ocupada pela hóstia. A considerar o pão e o Corpo de Cristo como substâncias, dir-se-ia que elas se comportam *univocamente,* no que toca ao espaço e ao lugar, pois nem uma nem outra exige ser localizadas. Sob certo aspecto S. Tomás estabelece entre elas alguma paridade: "*como* a substância do pão não existia localmente sob suas dimensões, *assim* a substância do Corpo de Cristo." (*IIIa. P.* q. 76 a. 5.) As duas substâncias aproximam-se mais ainda pelo fato de ocuparem um lugar com o qual entram em contacto por meio de dimensões quanti-

[48]) *Resp. ad lect. Venet.* art. 31: "Non est de ratione animalis quod sit rationale, non tamen est de ratione ejus quod sit sine ratione... quia hoc *non est de ratione substantiae* quod possit esse in magna vel in parva dimensione, *nec* tamen est *contra rationem* substantiæ, patet quod ponere substantiam Corporis Christi in magna vel in parva dimensione non implicat contradictionem."

http://www.obrascatolicas.com

tativas: "corpo algum se relaciona ao lugar senão através das dimensões quantitativas." (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 5.) Mas (e é aqui que se insere a analogia) estas dimensões não desempenham o mesmo papel em ambos os casos, e portanto, diversa é a relação entre este mesmo ponto de extensão ocupada pela hóstia, e as duas substâncias que se sucedem sob o véu incomovido dos acidentes. Com efeito, a substância do pão entra em relação com o lugar, graças às dimensões que lhe são próprias, que não sòmente a contêm, mas lhe são inerentes, e a estendem no espaço; ao passo que a substância do Corpo de Cristo está presente, por meio de dimensões que lhe são estranhas e não a afetam diretamente. (*IIIa. P.* q. 76 a. 5; *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 5 ad 5.) Pão e Corpo estão em relação com o mesmo lugar (relação proporcionalmente a mesma), e, entretanto, um nele se encontra localmente, e o outro não-localmente (relação simplesmente diversa): uma semelhança, em meio de uma dissemelhança: estamos em presença da analogia.

Pergunta-se ainda: modo quantitativo e modo substancial de presença, que vem a significar exatamente?

O pão é uma substância corporal que não se encontra separada da quantidade própria; ora, esta quantidade realiza um duplo efeito: 1.º multiplica e ordena as partes do corpo organizado [49]; 2.º estende o corpo no espaço, de sorte que nenhuma de suas partes ocupe a mesma posição que outra. (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 2 q. 4 ad 3; e a. 3 q. 3 ad 2; cf. *Qd.* I, a. 21.) Daí resulta um exato ajustamento entre o pão e o espaço; há correspondência mui precisa de totalidade a totalidade e de parte a parte [50], de sorte que o pão está de tal modo ligado a esta porção de extensão que o circunscreve, que não pode estar alhures, com a mesma presença. O Corpo de Cristo é, também ele, uma substância dotada de quantidade e extensão próprias, pelo que está no céu localmente. No altar, porém, não está presente senão por obra da transubstanciação; e assim não entra em contacto com o lugar nem por suas dimensões próprias (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 2 q. 3 ad 4; *IIIa. P.* q. 76 a. 3 e 5), nem como modificado pelas dimensões do pão. Sua presença não poderia, por conseguinte, ser concebida segundo o modo quantitativo. Muito ao contrário: longe de estar a substância presente, em razão de suas próprias dimensões, elas é que estão presentes em razão da substância. [51] Não há, pois, mais aquela comensuração, aquela co-adaptação entre a substância corporal e tal porção do espaço. (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 2 q. 4 ad 1; IIIa. P. q. 76 a. 4 ad 2.) Não se pode dizer: tal parte da hóstia corresponde a tal parte de Cristo. (*IV Sent. l. c.* ad 4.) Em vez da dependência com relação ao espaço, há plena libertação: estamos em outra ordem. Daí, esta diferença entre os dois modos de presença:

A) *Modo de substância*: totalidade da substância contida indiferentemente sob uma grande e uma pequena quantidade (IIIa. P. q. 76 a. 1 ad 3; a. 4 ad 1); logo, toda inteira no conjunto, e toda inteira em cada uma das partes (*l. c.*).

B) *Modo de quantidade*: a totalidade só é contida sob uma quantidade igual; o todo está apenas no conjunto, e cada parte corresponde a tal parte do lugar. (Ia. P. q. 8 a. 2 ad 3; cf. C a e t. *In IIIam. P.* q. 76 a. 1 ad 3.)

Conclui-se que a "præsentia per modum substantiæ" é uma presença indivisível, por assim dizer, não como o ponto, por defeito [52], mas quase como o espírito [53], por excesso. Surge imediatamente o fantasma da equivocidade agnóstica: o Corpo de Cristo não pode estar ligado a um lugar,

---

49) "Videlicet ut oculi sint inter aures, et inter oculos nasus, et collum inter caput et pectus, etc." S o t o, *in IV Sent.* d. 10 q.1 a. 4.

50) *IIIa. P.* q. 75 a. 5; *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 5 e a. 3 q. 3. — Cf. S o t o, *in IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 5: "Circumscribi loco ultra limitationem et terminationem in loco dicit commensurationem ut scilicet singulis partibus loci respondeant partes locati."

51) *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 2 q. 3 ad 2; *IIIa. P.* q. 76 a. 5. — Sem dúvida, sendo o termo da conversão imutável, as dimensões de Cristo não estão separadas dele; falando, todavia, rigorosamente, não estão sob a quantidade da hóstia, mas na substância de Cristo, que está sob a quantidade da hóstia; donde *com* sua quantidade, mas não *por meio dela.* (*IV Sent.* l. c. ad 4; *IIIa. P.* q. 76 a. 5; cf. a. 4 ad 1, 2, 3.)

52) Cf. B i l l o t, *op. cit.* pp. 424, 453, 458, etc. — Lessius, Franzelin e alguns outros teriam sido bem avisados meditando este texto: "quidam imaginationem transcendere non valentes cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatem puncti... sed manifeste decepti sunt." *Ia. P.* q. 52 a. 2. — Por certo, Cristo não é imaterial como o anjo, mas a observação conserva pleno valor, ainda aqui.

53) A presença sacramental apresenta alguma analogia com o modo de presença dos espíritos. *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 3 q. 3 ad 3; cf. C a e t. *Opusc. de erroribus conting. in Euch. sacramento,* c. 5.

http://www.obrascatolicas.com

senão por meio de dimensões, da quantidade extensa [54]; ora, na Eucaristia, sua quantidade nenhuma relação direta mantém com o lugar, e por outro lado, sabemos que as dimensões da hóstia não modificam a Cristo, como modificam a substância do pão. Nestas condições, poder-se-á ainda falar em presença de Cristo sobre o altar?

Contém objeção este fundo de verdade, que a relação entre o Corpo eucarístico e o lugar não é tão *imediata* como era a da substância do pão, para este mesmo lugar. (*IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 5.) Presença por via como que indireta, se é lícito dizer [55], graças a dimensões tomadas de empréstimo. Insistir-se-á: já que estas dimensões não modificam, em nada afetam o Corpo Sagrado, temos então realidades disparatadas, por nenhum nexo unidas.

À dificuldade respondemos que há, nas dimensões do pão, uma relação real para a substância do Corpo, a *relação de continência,* fundada sobre a conversão total. Antes desta, as dimensões continham a substância do pão e simultâneamente a modificavam. Mas pelo fato de ter sido a substância convertida — e não aniquilada — e por permanecerem as dimensões imutáveis, resulta uma espécie de dissociação: da *dupla* relação que ligava as dimensões à substância do pão, a relação de acidente para a substância desaparece, permanecendo, porém, a relação de continente para conteúdo, que é simplesmente transferida, por assim dizer. Cristo está pois contido sem ser modificado; aliás já sabemos que uma relação não é necessàriamente mútua.

A presença eucarística não provém, portanto, de uma ação do Corpo de Cristo sobre um lugar, nem de sua "informação" pela quantidade extensa, mas simplesmente do fato que os acidentes do pão, já localizados, adquirem nova relação de continência: relação real (porque fundada sobre a conversão) que vai da quantidade dimensiva do pão a Cristo, imodificado e incomovível (*IV Sent.* d. 11 q. 1 a. 3 ad 3); ela apenas lhe acrescenta uma *denominação extrínseca.* Do mesmo modo Deus é dito Criador, e o Verbo é dito Encarnado; e não por mero "flatus vocis", pois a estas relações de razão correspondem verdadeiramente, na

[54]) *IV Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 5; *Qd.* I, a. 21.
[55]) Cf. Zychlinski, *art. cit.* p. 63; Mattiussi, p. 112.

criatura, relações reais. E é indício favorável encontrarmos novamente um conceito já familiar: sinal de que não abandonamos a analogia. Com efeito, não se poderia admirar bastante a flexibilidade intelectual de S. Tomás, e a maestria com que maneja o método de analogia, aplicando com a proporção conveniente, e sem desfalecer jamais, a noção de "Relação" a realidades tão diversas! Graças a ela, tentamos compreender, na medida do possível, a distinção pessoal em Deus, a criação, a união hipostática; e ei-la agora, vindo-nos de novo em auxílio, quando procuramos apreender a presença real. Sempre a mesma, e tão diferente entretanto! Na Trindade, é a relação que subsiste no seio mesmo da divindade e lhe é idêntica; a partir do Tratado da Criação, é a relação incidindo sobre a criatura, sem todavia com ela se identificar. [56]

Relação causal que dá o ser ao criado, relação pessoal que une a Humanidade de Cristo ao Verbo, relação de continência, enfim, graças à qual o Corpo de Cristo está presente sobre o altar.

Noção una e múltipla, semelhante e diversa, realizando a unidade proporcional de nossa segunda parte, qual fio de ouro que ligasse os diferentes capítulos deste estudo sobre algumas aplicações teológicas da ANALOGIA.

[56]) *III Sent.* d. 11 q. 1 a. 1 ad 7: "Sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec Filius habet esse nisi a Patre; sed in hoc est differentia quod creatura non est ipsa relatio secundum quam dicitur esse a Deo... sed Filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a Patre et ipsa relatio est ipsum esse."

http://www.obrascatolicas.com

ÍNDICE DOS AUTORES.

http://www.obrascatolicas.com

http://www.obrascatolicas.com

ÍNDICE DAS MATÉRIAS.

http://www.obrascatolicas.com

Capítulo III.

CONHECIMENTO DOS MISTÉRIOS.

SEGUNDA PARTE.

ALGUMAS APLICAÇÕES TEOLÓGICAS DA ANALOGIA.

Capítulo I.

A TRINDADE.

Capítulo II.

O CONCEITO DE CRIAÇÃO.

http://www.obrascatolicas.com

http://www.obrascatolicas.com